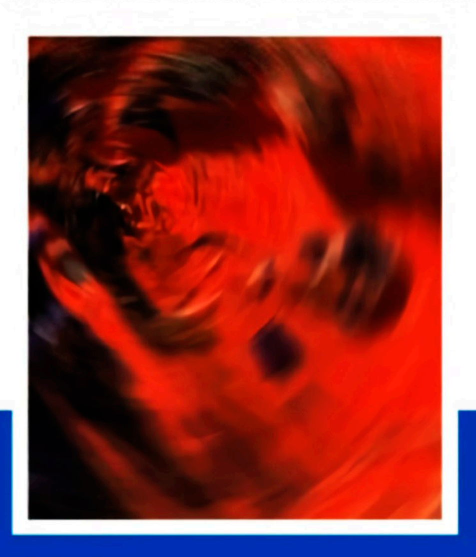
David Hume

Tratado de la naturaleza humana



Edición preparada por

Félix Duque

Tercer milenio

tecnos CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

Tratado de la naturaleza humana

Colección
Clásicos del Pensamiento

DIRECTOR

Antonio Truyol y Serra

David Hume

Tratado de la naturaleza humana

autobiografía

Edición preparada por
FELIX DUQUE



TITULO ORIGINAL:
A Treatise of Human Nature (1739-1740)

1.ª edición, 1988
2.ª edición, 1992

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Telémaco, 43 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1565-6
Depósito Legal: M-33307-1992

Printed in Spain. Impreso en España por Mapesa, S. A., c/ Villablino, 38
Fuenlabrada (Madrid)

INDICE GENERAL

TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA

PREFACIO

David Hume murió el 25 de agosto de 1776. Se han cumplido, pues, los 210 años de su muerte. Desde entonces, pero muy especialmente desde hace un siglo, su figura no ha hecho más que agigantarse. Y el mejor tributo que un autor puede tener es que sus obras se lean. Por ello, mi deseo es que esta edición española —ahora reimpresa, mas guardando el aroma de su primera salida en 1977— contribuya al mejor conocimiento del filósofo de Edimburgo entre el público de lengua castellana. En su codicilo testamentario, Hume dejó dispuesto que en su epitafio sólo constaran su nombre y los años entre los que corrió su vida, «dejando a la posteridad añadir el resto». Me siento feliz por que a mí se me haya permitido añadir algo.

Esta traducción se ha hecho sobre la base de la reimpresión —editada por Selby-Bigge— de la edición original. Además, se han tenido en cuenta las ediciones de Green y Grose, y la de Everyman's Library. Por lo que respecta a versiones, algunos pasajes han sido contrastados con la francesa de Leroy, y también con la española de Vicente Viqueira (1923), digna versión —a pesar de

algunos defectos— que de algún modo ha mantenido vivo a Hume en nuestros llamados centros de cultura.

Mi mayor cuidado se ha centrado en la fijación de la terminología; mi mayor peligro, la «transición fácil» (en expresión del propio Hume) a expresiones filosóficas que sólo en nuestros días han adquirido carta de naturaleza. He preferido en todo caso el rigor a la elegancia. Por ello, pido disculpas de antemano por la dureza de algunos pasajes, dureza que debía ser conservada para ser fiel al pensamiento del escocés. La traducción ha sido ahora cuidadosamente revisada; y me es grato reconocer aquí la mano experta de José García Roca, alguien que se las ha ingeniado a las maravillas para cumplir el exhorto humeano que prescribe ser primero un hombre, y luego filósofo. Quien ha tenido la suerte de tratar a García Roca ha debido pensar enseguida (al menos, tal es mi duradera impresión) en una encarnación de los principios mejores, la tolerancia y la simpatía de la *Enlightenment.*

Una innovación —pequeña pero útil, espero— ha consistido en señalar, al margen, la paginación de la edición de Selby-Bigge, por la cual se cita, casi universalmente, el *Tratado.* En nuestras notas hemos citado la obra señalando en números romanos, primero, el libro y, después, la parte, seguida por la sección en números árabes. Cuando la cita debía ser más precisa, se ha hecho acompañar el número de página de la presente edición. En algunas ocasiones, y a fin de respetar la paginación original en el *Apéndice,* sobre todo, se ha hecho constar ésta, pero con las cifras en cursiva, o seguida por la siglas S. B. (Selby-Bigge). Por lo demás, las notas del propio Hume van siempre señaladas con asterisco, mientras las mías aparecen numeradas por libros. Se ha intentado que el texto refleje en todo lo posible el original (espaciados, cursivas, notas, etc.).

Nada me agradecería más sino que la presente reimpresión quedase abierta: que pudiera recibir —como ya ocurrió en las dos ediciones anteriores— correcciones y enmiendas. De este modo, si la opinión del público, que tanto estimaba Hume, hiciera posible nuevas ediciones, éstas seguirían experimentando un proceso de enriqueci-

miento, con lo que al final existiría una base digna para la investigación española actual, en la medida en que el conocimiento del gran escocés pueda impulsarla.

Como me ha parecido que quien mejor podía hablar de Hume era él mismo, y en este caso poseemos el valioso documento que es *My own life,* se ha hecho preceder al *Tratado* esta breve y apasionante confesión.

En esta nueva singladura, deseo seguir haciendo constar mi viva gratitud a tres personas (aparte del amigo ya encomiado): a Nea, que no sólo toleró, en los movidos tiempos de Coria, y más o menos estoicamente, un año increíble, sino que también me ayudó en el borrador, índices y demás torturas ideadas por los académicos, a cuyo cuerpo —y espíritu— desde luego pertenezco; a Jaime de Salas, gran conocedor de Hume, que tuvo la paciencia y el valor de leer y corregir todo el manuscrito, y, por fin, a Quintín Racionero, que tradujo límpidamente, y localizó, las citas clásicas (cosa ya para mí no extraña, ahora que sé de sus fecundas incursiones por el Parnaso). Y debo añadir —nobleza obliga— mi recuerdo a la finada Editora Nacional, en cuyas prensas apareció por vez primera la obra. Por todos ellos, por la Editorial que recoge de nuevo el desafío, por mí y, sobre todo, por Hume, deseo fervientemente que tampoco ahora, en esta nueva salida por los predios castellanoparlantes, el *Tratado no salga muerto de las prensas.*

FÉLIX DUQUE
Valencia, septiembre de 1986

ESTUDIO PRELIMINAR

por Félix Duque

I. ORIGEN Y DESTINO DEL «TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA»

En 1734, un joven escocés, devorador de literatura clásica, frustrado aprendiz de comerciante, y resueltamente decidido a desobedecer la consigna familiar de dedicarse a la abogacía, pasaba a Francia, en un gesto que tenía mucho de peregrinación y reto [1]. En efecto, el retiro escogido es *La Flèche, locus* cartesiano por excelencia. Es allí donde se elabora el *Tratado de la naturaleza humana,* una obra en la que se proponía nada menos que «un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad» [2]. La obra

[1] I, III, 9 (pág. 180): «La idea vivaz de los lugares pasa por una fácil transición a los hechos que se supone están relacionados con ellos por contigüidad, con lo que aumenta la creencia al aumentar la vivacidad de la concepción.» (Las citas del *Tratado* se hacen directamente, sin señalar el nombre de la obra.)

[2] *Intr.* (pág. 37).

apareció sin nombre de autor, y, seguramente, no por timidez, sino por arrogancia. Se tenía la pretensión de que valiera por sí misma, sin que el nombre de su creador influyera en nada (extraña pretensión, en un novel). El desengaño no pudo ser más cruel. No sólo no se vendía la obra, sino que ni siquiera provocaba murmullos entre los fanáticos. Su destino parecía ser la más completa indiferencia. El odio del autor, ansioso de fama literaria, contra su propia producción, fue creciendo en intensidad hasta alcanzar el *clímax* al final de su vida, en 1776. Tanto en la *Autobiografía* como en la *Advertencia* que precede a la última compilación que Hume hizo de sus obras filosóficas (que, naturalmente, no incluía el *Tratado*), David Hume confiesa, por primera vez en público, su paternidad, pero sólo para renegar de su producción, de «esa obra juvenil, que nunca reconoció su autor... A partir de ahora, el autor desea que los trabajos siguientes puedan ser considerados los únicos que contienen su concepciones y principios filosóficos»[3].

Felizmente, los deseos de Hume no se han cumplido en absoluto. Para criticarla o enaltecerla, la obra básica a que se han dirigido los estudiosos de la filosofía humeística ha sido el *Tratado*. Sin embargo, cabe preguntarse por las razones que motivaron el repudio. La primera es, sin duda, de orden literario. El *Tratado* es un libro realmente *mal escrito*. Lejos de la clásica serenidad del filósofo, encontramos súbitos y cambiantes estados de ánimo, que pasan de la arrogancia extrema al más extremo de los pesimismos. El *yo* del autor irrumpe casi a cada página, impidiéndonos seguir la progresión de las argumentaciones, o, al menos, dificultando su comprensión[4]. La falta de coherencia, las contradicciones, inclu-

[3] En *Phil. Works* (ed. Green y Grose), III, págs. 35-6.

[4] A pesar de la evidente malevolencia, hay que reconocer que el desconocido recensor de la obra en la *History of the Works of the Learned* (1739) tiene razón cuando afirma: «Esta obra se halla absolutamente colmada de *egotismos*. Difícilmente habría seguido el autor con mayor frecuencia ese modo de hablar si hubiera escrito sus propias memorias» (*cit.* en MOSSNER: *Life of D. H.*, Oxford, 1970 [2] pág. 121).

so, son reconocidas a veces hasta por el propio autor [5]. Esta negligencia, este cúmulo de doctrinas difícilmente conciliables entre sí, han llevado a Delby-Bigge a afirmar que «sus páginas, especialmente las del *Tratado*, están tan llenas de contenido; dice tantas cosas diferentes de tantas maneras diferentes y en conexiones diferentes, y con tanta indiferencia hacia lo que ha dicho antes, que es muy difícil decir con certeza si enseñó, o no enseñó, esta o aquella doctrina en particular. Aplica los mismos principios a tal variedad de temas, que no es sorprendente que en sus afirmaciones puedan encontrarse muchas inconsistencias verbales, y algunas reales. En lugar de ser prudente, está deseando decir la misma cosa de distintas formas, y, a la vez, es a menudo negligente y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones. Esto hace que sea fácil encontrar en Hume todas las filosofías, o bien, oponiendo una afirmación contra otra, ninguna filosofía en absoluto» [6]. El *Tratado* es un verdadero acertijo, del que es difícil, si posible, encontrar la fórmula mágica que entregue el sentido último del sistema. Algunas palabras diremos sobre ello más adelante. Ahora es interesante señalar que, si muy pocos entendieron el significado de las abstrusas fórmulas de la filosofía humeana, algunos sí captaron en seguida sus implicaciones en el campo de la religión y la moral. El «murmullo entre los fanáticos» iría creciendo progresivamente hasta convertirse en un clamor bien audible. En 1756 se llegó a pedir la excomunión para Hume. Hablamos de ello en la *nota* 29 de la *Autobiografía*. Pero quizá sea adecuado reseñar aquí el texto íntegro de la moción:

> «La asamblea general, juzgando su deber el hacer cuanto esté en su mano por prevenir el crecimiento y progreso de la infidelidad, y consideran-

[5] Por ejemplo, en I, IV, I (pág. 269): «Casi había reconocido que esto era cierto, pero ahora recapacito y veo que...». (En mis *notas* a los distintos libros he intentado señalar las diversas dificultades e incoherencias entre las múltiples concepciones del *Tratado*.)

[6] *Introducción* a la ed. de *Enquiries*, Londres, 1902 [2], página VII.

do que, aunque los escritos contra la fe han comenzado a publicarse durante los últimos años en esta nación, hasta ahora ha testificado contra ellos solamente en general, desea llamar la atención sobre una persona que se firma *David Hume, Esq.*, y que ha llegado a tal grado de temeridad que ha confesado públicamente [7] ser autor de libros que contienen los ataques más rudos y francos contra el glorioso Evangelio de Cristo, así como principios evidentemente subversivos incluso de la religión natural y los fundamentos de la moralidad, si es que no establece un directo ateísmo. Por todo ello, la asamblea pide a las personas que a continuación se nombran, que formen un comité para investigar en los escritos de dicho autor, y que pidan a éste se presente ante ellas, preparando además el expediente para ser elevado a la próxima asamblea general» [8].

La moción no prosperó, pero revela bien claramente el clima de hostilidad con que Hume se encontró a lo largo de su vida por parte de estamentos religiosos y académicos (sus dos intentos por ocupar cargos docentes fueron fallidos; *vid. notas* 17 y 25 de la *Autobiografía*). Sin embargo, Hume no temía estos ataques. Puede decirse que incluso los buscaba abiertamente [9]. Pero el rencor contra el *Tratado* se fue plasmando progresivamente según el filósofo advertía que, a pesar de las refundiciones que había hecho de la obra (las dos *Enquiries* y el ensayo *On the Passions*), los críticos se cebaban en la obra juvenil. La indignación subió de punto cuando, no ya clérigos y moralistas, sino un pensador de peso, Thomas Reid, centró sus críticas contra Hume valiéndose del *Tratado*, en

[7] La referencia de la «confesión» debe ser a la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), no al *Tratado*. (La *Investigación* será citada en adelante como *Enquiry*.)

[8] Aparecida en *Scots Magazine* de 1756, pág. 281. Recogida en HEINEMANN: *David Hume*. París, 1940, págs 19-20.

[9] Así, sus retóricos temores ante la presunta avalancha de «disputas, contradicciones, ira, calumnia y difamación» (I, IV, 7; pág. 372).

la *Inquiry into the Human Mind* (1764). Pero aún tuvo más importancia la entrada en escena de James Beattie, mediocre seguidor de Reid, con el *Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism* (1770). El título es bien significativo. Y más lo fue el éxito espectacular que alcanzó [10]. El libro fue rápidamente traducido al alemán. Y es irónico constatar que Kant conoció las doctrinas propias del *Tratado* a través de esta traducción. Fue Kant quizá el único que, leyendo entre líneas, supo extraer de las críticas (burdas, por lo general) de Beattie el sentido de la filosofía humeana —que conocía también por la traducción (1755) de la *Enquiry*—, aunque no pudo dejar de ver en Hume al escéptico *radical*, cargo que el filósofo ha venido soportando hasta nuestros días. Dado, pues, que las críticas se centraban en el *Tratado*, no es extraño que esta obra fuera repudiada, ni tampoco lo es que la *Advertencia* citada fuera acompañada de una nota al editor, en la que Hume decía de su repudio: «Es una cumplida respuesta al Dr. Reid y a ese tipo necio y fanático de Beattie» [11].

En nuestros días, es evidente que la vieja polémica: *Tratado* o *Enquiries*, apenas tiene sentido. Es claro que el estudioso de Hume tiene que leer las tres obras (más los *Diálogos sobre la religión natural*). También lo es que quien desee estar informado, en general, de su filosofía podrá dirigirse con provecho a la *Investigación sobre el entendimiento* [12]. Pero quien desee ver cómo se filosofa

---

[10] El doctor Samuel Johnson, en carta a Boswell (1772), decía: «Cada día que pasa se acoge el libro de Beattie con mayor favor; por lo menos, a mí me gusta más cuanto más profundizo en él» (*cit.* en KEMP SMITH: *The Philos. of D. H.* Londres, 1941, pág. 6, núm. 3).

[11] *Letters*, II, 301.

[12] Una cosa es decir esto y otra invertir enteramente la relación y decir que hay que «considerar el Tratado como el libro de notas afortunadamente conservado en el que se registran las primeras investigaciones filosóficas de Hume, y la Investigación como la primera expresión pública de su filosofía madura» (A. FLEW: *Hume*. En D. J. O'CONNOR, compilador: *Hist. crít. de la filos. occidental*. Vers. de Néstor Míguez. Buenos Aires, 1968, IV, pág. 179). Cf. también A. FLEW: *Hume's Philos. of Belief. A Study of his first 'Inquiry'*. Londres, 1961. Mi opinión es que el *Tratado*, a pesar de ser de lectura más difícil, es más denso,

> «Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos» [36].

Sus ataques a la religión católica son realmente duros y sarcásticos (*véase* mi *nota* 79 del libro I), pero estimo que sólo la presión social le impidió extenderlos abiertamente a *toda* religión. Tampoco debe olvidarse que los ensayos sobre los milagros y la providencia (secs. X y XI de la *Enquiry*) formaban originalmente parte del *Tratado* (sobre la historia de su «mutilación», cf. *nota* 6 del libro I).

Según creo, teólogos, clérigos y escolásticos han sido más agudos a la hora de medir los propósitos y alcance de la obra de Hume que muchos de sus comentaristas. Siendo este pensador realmente un hombre «afincado en el mundo», y con tal deseo de vivir entre sus conciudadanos (recuérdese la autodescripción como hombre sociable y cordial, en la *Autobiografía),* no es extraño que las convulsiones religiosas de su época, que degeneraron en guerras y matanzas [37], le hicieran preguntarse por la posibilidad de establecer *razonablemente* un espíritu de *tolerancia,* logrando así esa *rara temporum felicitas* que abre los libros I y II y que, según entiendo, era más un deseo que una realidad. Sólo que Hume no quiere refugiarse en las fantasías de una *edad de oro* soñada por los poetas [38], ni inventar un estado perfecto al estilo del de *Platón* o *Hobbes* [39], sino llegar a conocer la efectiva *naturaleza humana,* para, sabiendo cómo piensan y actúan *realmente* los hombres, adecuar las instituciones sociales a ese conocimiento real, en lugar de intentar que las acciones humanas encajen en el *lecho de Procusto* de una aérea teoría. Sugiero que es aquí donde hay que buscar las intenciones de Hume; y sugiero también que, cuando está

---

36 I, IV, 7 (pág. 381).

37 Cf. su alusión al *Complot de la Pólvora* y la *Noche de San Bartolomé,* en I, III, 9 (pág. 185-6). Cf. también mis *notas* 86 y 87 del libro I.

38 Cf. III, II, 2, y la *nota* 30 del libro III.

39 Cf. II, III, 1.

investigando problemas tan abstrusos y «técnicos» como el principio de la inducción, la inferencia causal o nuestra creencia en el mundo externo, el motor de su quehacer se encuentra en el ideal *político* de un mundo tolerante, pero tolerante a través de la satisfacción de los intereses privados: a través de la exaltación del individuo. En una palabra, creo ver en Hume uno de los representantes máximos del llamado *individualismo burgués,* que pasa, necesariamente, por la negación de entidades supraempíricas y dogmas establecidos. No es extraño que uno de sus mejores amigos (y discípulo, en cierto sentido) se llamara Adam Smith.

Hume ha podido constatar fehacientemente que todos los intentos racionalistas (especialmente en el ámbito moral) han desembocado en el dogmatismo. La Reforma había abierto la posibilidad de la libre creencia. Los intelectualistas morales se habían preocupado desde entonces por sujetar al hombre a una autoridad más escondida, pero seguramente más férrea: la propia *razón* (o, más bien, lo que ellos entendían por tal). Más aún, Hume estaba asistiendo a los intentos (fomentados indirectamente por el propio Newton) de utilizar la ciencia newtoniana para fundamentar la teología (intentos de Clarke, Wollaston y otros)[40]. ¿Cómo no iba a ser natural que Hume intentara utilizar esa misma metodología para acabar con tales extrapolaciones infundadas?

Pero que no era el método experimental, como tal método (y menos la filosofía natural), lo que le interesaba, se ve claramente desde el momento en que, cuando advierte las dificultades de su uso (y esto le sucedió bien pronto), lo va relegando progresivamente en obras posteriores: el método cambia; el contenido, no.

---

[40] «Lo que había comenzado siendo un intento de mostrar cuántas de las cosas esenciales del Cristianismo eran demostrables con la razón, terminó proclamando que sólo era esencial lo que podía ser defendido racionalmente» (NOXON, *op. cit.*, pág. 74).

mática —en *Tr. I, II*— están basados fundamentalmente en Bayle y Malezieu). La mayor parte de las alusiones históricas del *Tratado* (espec. en el libro III) están tomadas de autores franceses, como Rollin y St. Evremond (véase *nota* 87 de *Tr. III*).

Pero, sobre todo, es Nicolás de Malebranche quien ejerce una decisiva influencia sobre Hume (confróntese J. LAIRD: *Hume's Philosophy of Human Nature,* Hamden, 1967 [2], II, x: «The Historical Situation»). Doctrinas tan fundamentales como la del «juicio natural» (I, III, 9; I, pág. 221), la negación de la evidencia de comunicación del movimiento y de la eficiencia de la voluntad humana, y aun la teoría de las pasiones y la moral (la distinción entre pasiones apacibles y violentas corresponde —aparte de una posición semejante en Hutcheson— a la división malebranchiana de 'inclinations/passions'), tiene la clara impronta del ocasionalista. Y esto para no hablar del conocimiento de la filosofía tradicional, que Hume recibe (y acepta sin crítica) de Malebranche y Bayle. La influencia de Descartes, por lo demás, sea directa [16] o a través de Malebranche, es también notoria. Las bases metodológicas del «principio atomista» (lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable) son claramente cartesianas: todo lo que puede concebirse existe posiblemente. También lo es la definición de sustancia que Hume, implícitamente, acepta para sus percepciones (I, IV, 5; I, pág. 376; y la correspondiente *nota* 147).

Por lo que respecta a otras influencias, la de los *sentimentalistas* (especialmente Hutcheson) es decisiva en la moral humeana. Hoy sabemos, gracias a los esfuerzos de N. Kemp Smith, uno de los mejores comentaristas de Hume, que incluso la teoría de impresiones e ideas, hasta ahora feudo lockeano indiscutido, muestra una clara influencia hutchesoniana [17]. De este mismo autor se deri-

---

[16] Hay un pasaje (I, I, 1; pág. 49), el del matiz de color que puede descubrirse por la mera idea, que sugiere fuertemente una lectura de las *Regulae ad directionem ingenii* (véase nota 10 del libro I).

[17] KEMP SMITH: *op. cit.*, págs. 23-51. Cf. también R. D. BROILES: *The moral Philos. of D. H.* La Haya, 1969 [2]; *II, B.*

van las teorías del *moral sense*, de la benevolencia altruista y el utilitarismo.

Por último, no podemos dejar de referirnos a una influencia seguramente indirecta [18]: la de Sir Isaac Newton. Ya en el mismo subtítulo del *Tratado* aparece claramente el deseo de ser considerado el «Newton de las ciencias morales», como lo denomina Passmore, en frase afortunada [19]. Hume debió tomar contacto con las doctrinas newtonianas a través de sus profesores de Edimburgo (James Gregory, sobre todo; no se conoce con certeza si llegó a recibir clases de Colin Maclaurin, el mejor discípulo de Newton, que se encargó de la cátedra de matemáticas en 1725). En cualquier caso, la metodología del *Tratado* aspira a seguir las huellas de los *Principia mathematica*, y esta presente casi en todas partes: desde la comparación de los principios de asociación con la *atracción*, comparación seguida de una clara perífrasis del *hypotheses non fingo* (*Intr.;* I, pág. 83), a las «Reglas para juzgar de causas y efectos» (I, III, 14), claro de las *Regulae Philosophandi* del *Sistema del Mundo* (*Principia*, III). También tienen una clara impronta newtoniana los numerosos «experimentos» en confirmación de hipótesis (cf. por ejemplo, II, II, 2, *passim*). El llamado *principio atomista*, antes citado (I, I, 7; I, pág. 108; y la correspondiente *nota* 23) supone una transposición al mundo psíquico (a través, curiosamente, de una metodología cartesiana) del atomismo de Newton [20]. En resumen, y dicho de un modo

---

[18] «Dudo que Hume tuviese la formación matemática suficiente para leer los *Principia*, si 'leer' implica seguir las demostraciones matemáticas» (JAMES NOXON: *La evolución de la filosofía de Hume*. Trad. de C. SOLÍS. Rev. de Occidente, Madrid, 1974, pág. 78). Esta obra ofrece un extenso y detallado estudio de las relaciones del pensamiento de Newton y Hume (véanse partes II y III *passim)*.

[19] *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952, pág. 43. Cf. también A. FLEW, *op. cit.*, pág. 18.

[20] *Opticks, Query* 31: «Teniendo en cuenta todo esto, me parece probable que Dios, en el principio, formara la materia a base de partículas sólidas, macizas, duras e impenetrables; ... tan duras, que jamás podrán dividirse o romperse en fragmentos» («The Great Books of Western World», Chicago, 1954, pág. 541). Compárese este pasaje con II, II, 6.

algo simplista: podremos afirmar que cuanto de *mecanicismo asociativo* hay en Hume se deriva (con razón o sin ella; ésta es otra cuestión) de la ciencia newtoniana, mientras que el *sentimentalismo humanitario y utilitarista* está originado en Hutcheson. Y puede decirse también que la causa principal de que el *Tratado* resulte una obra mal equilibrada se debe a los intentos de armonizar y complementar ambas corrientes (esto se ve claramente en *Tr. II,* y muy especialmente en el estudio de las pasiones indirectas). El punto álgido, e inconciliable, de choque se encuentra, según creo, en el *problema del yo,* como veremos posteriormente.

Quizá sea interesante señalar ahora que el (parcial) abandono de Newton en la *Enquiry* y obras posteriores; el implícito reconocimiento del fracaso del *espíritu de sistema,* y, en definitiva, la relegación del método experimental en favor del meramente *descriptivo* e *histórico,* marcan la evolución de lo que Hume entiende por investigación filosófica. Los fracasos y dificultades en la elaboración de una *ciencia del hombre* (compárense los ambiciosos propósitos de la *Introducción* con la amarga confesión de impotencia de I, IV, 7 y del *Apéndice*), harán acercarse progresivamente a Hume al ideal del *philosophe* ilustrado, especie de «intermediario» entre el mundo académico y la vida cotidiana [21]. En el fondo, Hume no hace sino despojarse de unos *ropajes* artificiales (los ropajes ocultan el cuerpo, y hasta pueden dificultar los movimientos). Desconocedor de las matemáticas, y autor de unas críticas a esta ciencia (críticas tomadas de otros), que él mismo tuvo el buen sentido de suprimir en sus obras posteriores (cf. *nota* 46 del libro I), los engorrosos mecanismos asociativos, privados de un simbolismo ade-

[21] «En este sentido, no puedo sino tenerme por una suerte de representante o embajador del reino del saber en el de la conversación; y considero mi deber el fomentar las cordiales relaciones entre ambos estados, que tanto dependen el uno del otro. Así, informaré a los sabios de cuanto pase en sociedad, y procuraré aportar a ésta los bienes de mi país natal (a pesar de todo, Hume sigue considerándose filósofo; F. D.) que puedan serle de utilidad y servirle de entretenimiento» *(On Essay Writing. Phil. Works,* II, 367; cf. también *Enquiry,* I, 1).

cuado, no hacían sino dificultar la comprensión de doctrinas profundas y originales, cuya mejor apariencia estaba en su desnudez [22]. Y es que, como dice Noxon: «es obvio que lo que sabía de la naturaleza humana lo había aprendido por su propia observación y los datos de la historia, y no por psicología experimental» [23].

III. ¿QUÉ SE PROPONÍA REALMENTE HUME CON SU «TRATADO»?

Inmediatamente procede corregir lo aparentemente fatuo de este epígrafe: no se trata en absoluto de ofrecer por extenso una interpretación de lo que Hume *quería* decir, criticando de paso a los que piensan que quería decir algo distinto, y hasta criticando al propio Hume por no seguir siempre y sumisamente la línea trazada de antemano por nosotros. No sé si esto sería adecuado en el caso de un estudio monográfico. Aquí, supondría un intento de coacción al lector para que «leyera» en una determinada dirección.

Con las palabras del epígrafe nos queremos referir a un cierto «estado de la cuestión»: una breve panorámica sobre cómo valoran algunos investigadores la filosofía humeana, y, muy en especial, la expuesta en el *Tratado*. No podrá evitarse, claro está, alguna sugerencia propia, que deberá ser tomada *cum grano salis*, dado el carácter expositivo de este *Estudio*.

Quizá sea John Passmore quien haya tomado más en serio la afirmación de Selby-Bigge antes citada (en *nota* 6), sobre la pluralidad de filosofías en Hume. En su obra

---

[22] Por ello, el verdadero fundador de la psicología asociacionista es David Hartley (*Observations on Man*, 1749), que prepara cuidadosos experimentos, cuantificables, y que «con su detallada, cuidadosa y cuasi fisiológica teoría llegó a convertirse en la autoridad en la problemática asociacionista durante ochenta años, hasta que James Mill propuso el modelo a seguir en el siglo XIX» (R. J. HERRNSTEIN y E. G. BORING, eds.: *A Source Book in the History of Psychology*, Cambridge, Mass., 1965, pág. 349).

[23] *Op. cit.*, págs. 185-6.

Hume's Intentions, nos muestra cómo nuestro autor puede ser tildado a la vez de «crítico de la lógica formal», «metodólogo», «positivista», «fenomenalista», «asociacionista» y «escéptico» (en un sano intento por desconcertar a los amantes de fáciles y cómodas «etiquetas»). La conclusión de este pluralismo es que, según Passmore, «ser humeano es, precisamente, no tomar ningún sistema como decisivo, no tener nada por definitivo salvo el espíritu de investigación» [24].

Todo ello es muy correcto, pero me temo que insuficiente. A pesar de las inconsecuencias del *Tratado,* es indudable que su obra no es *solamente* una mezcolanza de temas y métodos: si apreciamos las incoherencias es, precisamente, porque nos parece que se apartan de una cierta idea-eje (todo lo flexible que se quiera), de un *Leitfaden* que corre tortuosamente a través de los tres libros. Pero, ¿cuál es esta idea? O, en otras palabras, ¿cuál es la génesis y el centro de la filosofía humeana?

Adviértase que nos preguntamos qué se proponía Hume, no qué podemos sacar actualmente de su filosofía. Por ello, es enteramente inaceptable la posición de Green, en su introducción a la edición del *Tratado* en las *Phil. Works.* Según Green, esta obra no sería, en el mejor de los casos, sino un borrador de la futura filosofía kantiana y hegeliana (sólo teniendo en mente el neoidealismo inglés novecentista puede entenderse la facturación de Kant y Hegel en un mismo «paquete»). Y, en el peor, un ejemplo de la cortedad de miras de Hume, que no cayó en la cuenta de sus errores. «Hume termina una época», dice Green. Y, tras los palmetazos al escocés, que se empecina en no ser idealista, concluye: «Esta fatigosa labor (se refiere a su propio estudio; F. D.) no habrá sido realizada en vano si nuestro objeto se ha alcanzado de algún modo, de forma que la atención de los ingleses 'de menos de veinticinco años' (alusión a la edad en que Hume empezó a escribir el *Tratado;* F. D.) deje de estudiar los anacrónicos sistemas predominantes entre nosotros y se de-

---

[24] *Op. cit.,* pág. 159.

dique al estudio de Kant y Hegel[25]. Este es un claro ejemplo de cómo *no* se debe interpretar a un autor. Frente a esta posición, no cabe sino recordar la aguada ironía de Broiles: «no es extraño que el *Tratado* saliese muerto de las prensas: Kant no estaba allí para leerlo»[26].

Otra cosa muy distinta es decir que, en la entraña de la filosofía humeana, está implicada necesariamente una estructura *apriórica,* entendida como un cierto innatismo naturalista, y que ejerce *funciones semejantes* a la reflexión trascendental en Kant. Como dice John Laird: «La conclusión apropiada de Hume podría haber sido, pues, alguna doctrina de ideas innatas; esto es, podría haber mantenido que los hombres están equipados con un cierto instinto de «razón», previo a la experiencia, de igual modo que los pájaros están equipados con un instinto de construcción de sus nidos»[27]. La interpretación de Laird: paralelismo entre la naturaleza humana y la Naturaleza en general, parece más adecuada. De hecho, puede decirse que, con múltiples variaciones, es la sostenida por la mayoría de los intérpretes.

Sin duda, el defensor a ultranza de un *naturalismo* humeano es Norman Kemp Smith[28]. Smith mantiene —para decirlo en pocas palabras— que el objetivo central de Hume consiste en mostrar la subordinación de la razón a las pasiones. La posición eje del *Tratado* vendría dada por la famosa frase: «La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas»[29]. La razón actúa al servicio del sentimiento *(feeling)* y el instinto. Para apoyar esta tesis, Smith afirma que las —por él llamadas— creencias naturales *(natural beliefs);* esto es, la creencia en la causalidad y en un mundo externo, continuo e independiente de nuestras percepciones, se tienen gracias a un

---

[25] *Philos. Works* (1882). *Intr.*, II, pág. 71.

[26] R. D. BROILES, *op. cit.*, pág. 1.

[27] *Op. cit.*, pág. 144.

[28] Primero en *The Naturalism of Hume*, «Mind», 14 (1905), 149-173 y 335-347, y en su obra de 1941, ya citada.

[29] II, III, 3; cf. nuestra *nota* 98 del libro II.

sentimiento *pasional,* diferente en objeto, pero no en esencia, al experimentado cuando aprobamos o censuramos una acción. Seguramente quien ha expresado con mayor precisión y radicalidad este naturalismo ha sido Taylor, seguidor de la interpretación smithiana. Para Taylor, dicho naturalismo «consiste en la adaptación consciente y continua del organismo humano a las cosas, tal como son, y viene expresado en una manera de comportarse (tanto en la actividad física como mental) más bien que en un modo de intuición intelectual» [30]. Ignoro si el propio Smith aceptaría esta sugerente radicalización de su tesis, y que convierte a Hume en una suerte de evolucionista pre-darwiniano. Pero Smith prefiere enfocar el naturalismo humeano desde la problemática moral. De hecho, es la *moral* —dice— quien constituye la génesis de la filosofía de Hume [31]. Y esta génesis vino potenciada por la poderosa influencia de Hutcheson sobre Hume (como ya sabemos).

Sin embargo, una cosa es que Hume muestre, a mi entender, un claro *naturalismo,* y otra, bien distinta, es que dicha concepción le viniera dada por una originaria inquietud por la temática moral. Posiblemente, el mejor crítico de Smith al respecto [32] sea Jan Wilbanks (*Hume's Theory of Imagination.* La Haya, 1968). Para Wilbanks, el objeto de la filosofía del entendimiento humano en Hume (pues sólo esta parcela es examinada) es «el establecimiento de un escepticismo moderado y mitigado» [33]. Y, en efecto, basta leer el *Tratado* (a pesar del retórico final del libro I) y, sobre todo, la *Enquiry,* para refutar por completo la banal hipótesis del *fenomenalista-*

---

[30] HAROLD TAYLOR: *Hume's Theory of Imagination* «University of Toronto Quarterly», 12 (1943), 180-190 (pág. 184).

[31] *Op. cit.,* págs. 12-14.

[32] Aparte de la específica —y decisiva, según creo— crítica de Glathe al denominado *slave pasage,* con la distinción que este comentarista hace entre *uso y referencia* del término «razón» en este contexto. Cf. su *Theory of the Passions and Morals.* Berkeley, 1950, págs. 1-26. Cf. también mi nota 98 del libro II.

[33] Wilbanks sostiene su tesis, fundamentalmente, en las páginas 90-105 de su obra.

a-ultranza-que-no-puede-salir-de-la-cárcel-de-sus-percepciones, y del *escéptico-radical-que-se-autodestruye-y-contradice-a-sí-mismo.* Hume, como Kant, ha tenido que «suprimir el saber, para dar lugar a la creencia» [34]. Y aunque *creencia* no tiene el mismo sentido ni alcance en ambos pensadores, sí posee una función semejante, y fundamental: dar sentido a la propia vida. Vivir en la creencia es moverse en el mundo con una seguridad probable, a la medida del hombre, sin necesidad de «anclarla» en un universo supraempírico.

Pero hemos de decir, como en el caso de Smith, que, si es cierto que este *escepticismo mitigado* constituye una posición fundamental del *Tratado,* no puede considerarse como fin u objetivo último. El escepticismo (al menos, en Hume) no es un punto de partida ni de llegada, sino un *medio* buscado como solución de algo, y *para* conseguir algo.

En mi opinión, es Anthony Flew, en su *Hume's Philosophy of Belief,* ya citada, quien mejor interpreta el propósito original de Hume. He de advertir que entiendo su interpretación (Flew no contiende con Smith al respecto, y la obra de Wilbanks es posterior) no como anulando las que sostienen el naturalismo y el escepticismo moderado, sino subordinando éstos a una intención originaria. Según Flew, el deseo fundamental del que nació la filosofía humeana fue el de conferir apoyatura filosófica a un básico *agnosticismo positivo* (no ateísmo), que acabase de una vez con el fanatismo y la superstición religiosa. No entiendo, en cambio, cómo asegura Flew que todavía en el *Tratado* no se proponía Hume tal empresa [35]. Hay múltiples referencias en esta obra (y más que referencias: un cierto «tono» general) que nos llevan a concluir que el objeto último de la investigación es la lucha contra el fanatismo, y, muy especialmente, el religioso:

[34] *Kritik der reinen Vermunft.* Prólogo a la segunda edición. B. XXX.

[35] «El presente proyecto de preguntarse por los límites (del entendimiento humano; F. D.), a fin de asegurar mediante ellos un agnosticismo positivo, no formaba parte del plan oficial de esa obra audaz, pero todavía académica» (*op. cit.*, pág. 12).

> «Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos»[36].

Sus ataques a la religión católica son realmente duros y sarcásticos (*véase* mi *nota* 79 del libro I), pero estimo que sólo la presión social le impidió extenderlos abiertamente a *toda* religión. Tampoco debe olvidarse que los ensayos sobre los milagros y la providencia (secs. X y XI de la *Enquiry*) formaban originalmente parte del *Tratado* (sobre la historia de su «mutilación», cf. *nota* 6 del libro I).

Según creo, teólogos, clérigos y escolásticos han sido más agudos a la hora de medir los propósitos y alcance de la obra de Hume que muchos de sus comentaristas. Siendo este pensador realmente un hombre «afincado en el mundo», y con tal deseo de vivir entre sus conciudadanos (recuérdese la autodescripción como hombre sociable y cordial, en la *Autobiografía),* no es extraño que las convulsiones religiosas de su época, que degeneraron en guerras y matanzas[37], le hicieran preguntarse por la posibilidad de establecer *razonablemente* un espíritu de *tolerancia,* logrando así esa *rara temporum felicitas* que abre los libros I y II y que, según entiendo, era más un deseo que una realidad. Sólo que Hume no quiere refugiarse en las fantasías de una *edad de oro* soñada por los poetas[38], ni inventar un estado perfecto al estilo del de *Platón* o *Hobbes*[39], sino llegar a conocer la efectiva *naturaleza humana,* para, sabiendo cómo piensan y actúan *realmente* los hombres, adecuar las instituciones sociales a ese conocimiento real, en lugar de intentar que las acciones humanas encajen en el *lecho de Procusto* de una aérea teoría. Sugiero que es aquí donde hay que buscar las intenciones de Hume; y sugiero también que, cuando está

---

36 I, IV, 7 (pág. 381).

37 Cf. su alusión al *Complot de la Pólvora* y la *Noche de San Bartolomé,* en I, III, 9 (pág. 185-6). Cf. también mis *notas* 86 y 87 del libro I.

38 Cf. III, II, 2, y la *nota* 30 del libro III.

39 Cf. II, III, 1.

investigando problemas tan abstrusos y «técnicos» como el principio de la inducción, la inferencia causal o nuestra creencia en el mundo externo, el motor de su quehacer se encuentra en el ideal *político* de un mundo tolerante, pero tolerante a través de la satisfacción de los intereses privados: a través de la exaltación del individuo. En una palabra, creo ver en Hume uno de los representantes máximos del llamado *individualismo burgués,* que pasa, necesariamente, por la negación de entidades supraempíricas y dogmas establecidos. No es extraño que uno de sus mejores amigos (y discípulo, en cierto sentido) se llamara Adam Smith.

Hume ha podido constatar fehacientemente que todos los intentos racionalistas (especialmente en el ámbito moral) han desembocado en el dogmatismo. La Reforma había abierto la posibilidad de la libre creencia. Los intelectualistas morales se habían preocupado desde entonces por sujetar al hombre a una autoridad más escondida, pero seguramente más férrea: la propia *razón* (o, más bien, lo que ellos entendían por tal). Más aún, Hume estaba asistiendo a los intentos (fomentados indirectamente por el propio Newton) de utilizar la ciencia newtoniana para fundamentar la teología (intentos de Clarke, Wollaston y otros)[40]. ¿Cómo no iba a ser natural que Hume intentara utilizar esa misma metodología para acabar con tales extrapolaciones infundadas?

Pero que no era el método experimental, como tal método (y menos la filosofía natural), lo que le interesaba, se ve claramente desde el momento en que, cuando advierte las dificultades de su uso (y esto le sucedió bien pronto), lo va relegando progresivamente en obras posteriores: el método cambia; el contenido, no.

---

[40] «Lo que había comenzado siendo un intento de mostrar cuántas de las cosas esenciales del Cristianismo eran demostrables con la razón, terminó proclamando que sólo era esencial lo que podía ser defendido racionalmente» (NOXON, *op. cit.*, pág. 74).

IV. UNA ILUSTRACIÓN: EL PROBLEMA DEL YO Y EL PRINCIPIO DE SIMPATÍA

Quizá en ningún tema se vea esto tan claramente como en el concerniente a la identidad personal: el *yo.* Al final del libro I (en I, IV, secs. 5 y 6), Hume llega a la conclusión, empujado por su atomismo psicologista, de que el *yo,* como sustancia idéntica y durable, es una creencia infundada. No somos sino un conjunto de relaciones, tratado por los principios asociativos. Ni siquiera puede hablarse de la mente como un «teatro»: «son solamente las percepciones quienes constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se presentan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas»[41]. Se ha repetido *ad nauseam* la afirmación de que no somos sino un haz o colección de percepciones *(a bundle... or collection of perceptions).* Dejando aparte si esta conclusión es correcta o no, lo cierto es que, cuando pasamos a examinar la vida pasional o social, encontramos que ésta se halla regida por el principio de *simpatía*[42].

Ahora bien, la simpatía consiste en la «conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación»[43]. Dejando aparte el problema de entender la imaginación como *fuerza*[44], la grave cuestión radica en que la conversión se hace a través de la suposición de «que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción

---

[41] I, IV, 6 (pág. 357).

[42] II, I, 11; II, II, 4; III, III, secs. 1 y 2, y en otros pasajes.

[43] II, III, 6 (pág. 576).

[44] No nos es posible adentrarnos aquí en otro grave problema en Hume: su repudio del concepto de «poder» (I, III, 14; pág. 256) y su necesaria aceptación *explícita* en el campo pasional (II, I, 10; pág. 433. Cf. *nota* 38 del libro II) e *implícita* en la misma filosofía del entendimiento. Entiendo que es incuestionable la existencia de una teoría de las *facultades* en Hume, y que su *geografía mental* no tiene sentido alguno sin la admisión de una *fisiología mental,* esto es, de la actividad de la mente (cf. también JAN WILBANKS, *op. cit.*, págs. 60-71).

tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto»[45]. Por si fuera poco, Hume habla del «yo o persona individual»[46]. También dice que cada paso por alcanzar un objeto distante hace que sirva «cada instante como recordatorio de nosotros mismos y de nuestra situación presente»[47]. Y esto implica claramente la existencia de un sujeto de inhesión (cf. *nota* 110 del libro II, y también las *notas* 7 y 19 de dicho libro).

¿A qué seguir? Y, sin embargo, ¿cómo compaginar entonces una *viva* concepción de nuestra identidad, si antes se ha afirmado que ésta es falaz? Este es un gran fallo en Hume, decimos escandalizados. Mi sugerencia es que, lejos de ello, es un gran *acierto,* para Hume. De lo que se trata es de aprender a vivir, aun a riesgo de caer en la falacia: «Nuestro último recurso está en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa»[48]. Esta afirmación es válida tanto para los objetos externos como para el yo. Hay aquí dos principios opuestos entre sí (en terminología smithiana, la razón y la *natural belief),* y es la naturaleza quien nos salva. Pero lo que no admite Hume es la componenda entre ambos principios, que subrepticiamente intentan hacer los «filósofos» (engendrando ese *monstruoso* producto que Hume llama *philosophical system).* No hay que ocultar el *delirio* filosófico: hay que saber vivir a pesar de él[49]. Cuando, en el *Apéndice* de 1740, vuelve Hume al problema del yo, afirma que «hay dos principios que no puedo hacer compatibles... *que todas nuestras percepciones distintas son*

[45] II, I, 11 (pág. 440).
[46] II, I, 5 (pág. 402).
[47] II, III, 7 (pág. 578).
[48] I, IV, 6 (pág. 358).
[49] No es extraño que un pensador como GILLES DELEUZE, en un valioso estudio sobre Hume (*Empirisme et subjectivité,* París, 1973 [2]), haya insistido en este carácter de lucha fratricida que Hume describe tan vigorosamente (I, IV, 7; página 377. Cf. mi *nota* 135 del libro I). Sin embargo, creo que Deleuze radicaliza la posición de Hume: no se trata de vivir *en el delirio,* sino *a pesar de* él.

existencias distintas, y que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas» [50]. La frase puede mover a engaño. Los principios señalados no son incompatibles *entre sí:* antes bien, el segundo se sigue del primero (lo que es absoluto es, en efecto, *ab-soluto:* no admite relación alguna). Con lo que no son compatibles es con el principio reseñado por Hume en el mismo pasaje, líneas atrás: «el pensamiento... descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas» [51].

La distinción es fundamental: el examen *directo* de lo dado nos dice que (tanto en las cosas como en el yo) no existen sino percepciones, discontinuas y perecederas. Pero la *reflexión* (debida a la *imaginación)* sobre lo dado hace *surgir el sentido de un mundo* (cf. mi *nota* 121 del libro I). En última instancia, la imaginación asume en Hume el valor de un principio trascendental de posibilidad de la experiencia. Tiene, pues, una función semejante (aunque mucho menos elaborada, y tratada mediante un psicologismo atomista) a la asignada por Kant. La diferencia (entre otras muchas) consiste en que Hume no quiere rebajar el papel de la razón, sino que lo *opone* a la imaginación. Esta última fundamenta la creencia (belief). Aquélla, la razón, socava esta creencia. Sólo la naturaleza, con las necesidades vitales, nos hace olvidar esta labor de zapa. Pero, ¿para qué es necesaria, entonces esta labor negativa de la razón? Fundamentalmente, para recordarnos incesantemente la imposibilidad de todo dogmatismo [52].

Así, son las bases últimas del filosofar humeano: el *espíritu de tolerancia y la huida de todo dogmatismo,* las que le llevan necesariamente a buscar una oposición en-

---

50 *Apénd.* (pág. 831).

51 *Ibid.*

52 También sobre la base de una imaginación trascendental cabe el riesgo de esclerotizar una doctrina (la tabla categorial kantiana es buena prueba de ello).

tre los dos principios de la mente, y aun entre las dos *natural beliefs* (la creencia en la causalidad postula un mundo discontinuo: un atomismo asociacionista; la creencia en el mundo externo, objetos continuos e independientes, tanto entre sí como en relación con la mente). Adviértase que, con esto, Hume no desemboca en un escepticismo radical: no dice que, puesto que nada es seguro, no debemos hacer conclusiones en absoluto. Lo que dice es que ésta es una «suficiente razón... para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia»[53]. Hay principios más seguros que otros; si la voz de la razón no nos sirve de guía en el mundo[54], la *firme creencia* de las *pruebas* y *probabilidades*[55], establecidas por la manipulación que la imaginación hace de la experiencia, engendrando el hábito o costumbre *(custom)*, bastan para establecer una vida humana (y, sobre todo, una convivencia) razonable y duradera. Ahora cabría quizá volver el problema contra los intelectualistas, y preguntarles a qué se debe su empeño por adquirir una certeza absoluta en nuestros conocimientos, y si ese ideal de certeza no ha servido en muchas ocasiones de pretexto para más burdas posiciones ideológicas[56]: si no han utilizado la *razón* como medio de *opresión y dominio*. ¿Por qué no volver entonces al sentido literal de la *filo-sofía,* de tensión de

---

[53] *Apénd.* (pág. 829). Y, más explícitamente, en la *Letter from a Gentleman...* (1745): «*Modestia y humildad,* en relación con las operaciones de nuestras facultades, son el resultado del *escepticismo;* no una duda universal, que para cualquier hombre es imposible de soportar.» (ed. de Mossner y Price. Edimburgo, 1967, pág. 19).

[54] La razón, *sensu stricto,* se limita a comparar percepciones ya establecidas (relaciones *filosóficas):* «cuando razonamos debemos estar ya en posesión de ideas claras que puedan ser objeto de nuestro razonamiento. La concepción precede siempre al entendimiento» (I, III, 14; pág. 256). Sólo la *imaginación* puede formar ideas (concepción) y unirlas y separarlas estableciendo relaciones *naturales.*

[55] Cf. I, III, 11 (págs. 199-203).

[56] «Y más felices seríamos aún si, razonando de esta manera fácil, pudiéramos destruir los fundamentos de la filosofía abstrusa que hasta ahora sólo parece haber servido de refugio a la superstición y de abrigo al error y a lo absurdo.» (*Enquiry.* I; vers. esp. de J. A. Vázquez. Buenos Aires, 1945 [2], pág. 48).

saber? ¿Por qué no vivir, no en la duda, pero sí en la creencia y la probabilidad? En primer lugar —creo que argüiría Hume— ello se adecuaría mejor con el estado *real* de nuestro conocimiento, dados sus límites y validez. En segundo lugar, todo dogmatismo quedaría así al descubierto, mostrando descarnadamente sus intereses bastardos.

La autoridad cayó; pero para sostener la vieja estructura ideológica se acudió al fantasma de una razón rígida e inmutable, trasunto de la divina. Derribemos también esa pretendida razón; quedémonos con la *creencia,* pues ella es suficientemente fuerte para garantizar la vida y la convivencia entre los hombres, pero demasiado débil para permitir que en ella se apoye el fanatismo.

Creo haber mostrado claramente que también el problema del yo y su colisión con el principio de simpatía está basado en el objeto originario del filosofar humeano: el principio de *tolerancia.* Escogí el problema, primero, por ser capital en Hume; y, segundo, porque no volvió a aparecer en las obras posteriores. Así, se muestra que Hume no *derivó* hacia cuestiones sociales y políticas, sino que éstas fueron desde el comienzo la raíz de sus investigaciones.

A pesar de que el *Tratado* suscita todavía múltiples y graves problemas, que exigirían un comentario, estimo que el presente *Estudio preliminar* ha cumplido con creces sus fines. Dejemos hablar al propio Hume. Lo que dice es, casi siempre, interesante; muchas veces, apasionante; y algunas veces, hasta llega a convencer por completo. Pocos dan tanto. Y pocos filósofos se han preocupado tan vivamente del hombre, con minúscula, pero *vivo* y *real.* Es Hume quien nos ha enseñado a obedecer la voz de la naturaleza:

> «Que se satisfaga tu pasión por la ciencia, pero que tu conciencia sea humana y tal que tenga inmediata referencia a la acción y a la sociedad... Sé filósofo; pero, en medio de toda tu filosofía, sé hombre» [57].

[57] *Enquiry.* I (*ed. esp. cit.*, pág. 41).

ADVERTENCIA SOBRE LA PRESENTE REIMPRESION

Una posible sentencia antilampedusiana sería: la mejor manera de que nada cambie es sentir la necesidad de cambiarlo todo. Tal sentimiento me embarga ante una tercera reimpresión de mi versión del *Tratado* (ahora debida a la generosidad de esta editorial) cuando releo mi *Introducción* de 1977. Seguramente tendría que escribir un ensayo preliminar del todo nuevo. Mas como el juicioso lector quiere ante todo tener ante sí al gran Hume, y no a su modesto traductor y prologuista, he preferido dejar que las cosas estén en paz. Recuerde con todo el presunto lector de mi aportación personal que, cuando la escribía, era yo diez años más joven (lo cual es, más que una excusa, una pena).

La traducción sí está en cambio cuidadosamente revisada; y en este sentido ha sido inapreciable la ayuda experta de José García Roca, alguien que se las ha ingeniado a las maravillas para cumplir el exhorto humeano que prescribe ser primero un hombre, y luego filósofo. Quien ha tenido la suerte de tratar a García Roca ha debido pensar enseguida (al menos, tal es mi duradera impresión) en una encarnación de los principios mejores, la tolerancia y la simpatía, de la *Enlightenment*. También a él se debe en buena medida la actualización de la Bibliografía.

En fin, ¿qué decir, para acabar, sino que la nueva salida de esta versión sigue probando por fortuna la poca vista de Hume cuando declaró que su obra había salido muerta de las prensas? Con sus casi doscientos cincuenta años a cuestas, el *Tratado* sigue siendo instrumento eficaz para barrer dogmatismos de toda laya, y para recordarnos que es mejor ser apasionado razonador que razonablemente pasional. A la salud de la ficción.

Valencia, septiembre de 1986

OBRAS DE DAVID HUME

1739 *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects. Book I. Of the Understanding. Book II. Of the Passions.* (Tratado de la Naturaleza Humana. Intento de introducción del método experimental de razonamiento en los asuntos morales. Libro I. Del entendimiento. Libro II. De las pasiones.)

1740 *A Treatise... Book III. Of Morals.* (Tratado. Libro III. De la moral.)

1740 *An Abstract of a Book lately Published; Entituled, A Treatise of Human Nature, etc. Wherein The Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained.* (Resumen de un libro recientemente publicado, y titulado Tratado de la Naturaleza Humana, etc. En donde se dan más ilustraciones y explicación del argumento fundamental de ese libro.)

1741-2 *Essays: Moral and Political.* (Ensayos sobre moral y política.)

1745 *A Letter from a Gentleman to his friend at Edinburgh: containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book lately published, intituled, A Treatise of Human Nature, etc.* (Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo; conteniendo algunas observaciones acerca de un espécimen de los principios relativos a la Religión y la Moralidad, que, según se dice, mantiene un libro recientemente publicado, e intitulado Tratado de la Naturaleza Humana, etc.)

1748 *Philosophical Essays concerning Human Understanding.* (Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano.) (Desde la 5.ª ed., 1758: *An Enquiry concerning Human Understanding,* Investigación sobre el entendimiento humano.)

1751 *An Enquiry concerning the Principles of Morals.* (Investigación sobre los principios de la moral.)

1752 *Political Discourses: Of the Populousness of Antient Nations. Of the Protestant Succession. Of the Balance of Power. Of Some Remarkable Customs. Idea of a Perfect Commonwealth. Of Commerce. Of Luxury. Of Money. Of Interest. Of the Balance of Trade. Of Taxes. Of Public Credit.* (Discursos políticos: Sobre la población de las naciones antiguas. De la sucesión protestante. Del equilibrio de poder. De algunas costumbres notables. Idea de un estado perfecto. Del comercio. Del lujo. Del dinero. Del interés. De la balanza de pagos. De los impuestos. Del crédito público.)

1754 *The History of Great Britain, Vol. I. Containing the Reigns of James I and Charles I.* (Historia de Gran Bretaña, Vol. I. Los reinados de Jacobo I y Carlos I.)

1756 *The History of Great Britain, Vol. II.*

1757 *Four Dissertations: Natural History of Religion. Of the Passions. Of tragedy. Of the Standard of Taste.* (Cuatro disertaciones: Historia natural de la religión. De las pasiones. De la tragedia. Del criterio del gusto.)

1759 *History of England under the House of Tudor.* (Historia de Inglaterra bajo la Casa de Tudor.)

1762 *The History of England from the Invassion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII.* (Historia de Inglaterra. De la invasión de Julio César al advenimiento de Enrique VII.)

1766 *Exposé succinct de la contestation qui s'est élévée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justicatives.* (Poco después apareció la versión inglesa, con el título: *A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau; with the Letters of the Hon. Mr. Walpole, and Mr. D'Alembert, Relative to This Extraordinary Affair.)*

1777 *The Life of David Hume; Written by Himself (My own Life).* (La vida de David Hume, contada por él mismo: Autobiografía.) (Ed. por Adam Smith.)

1777 *Dialogues concerning Natural Religion.* (Diálogos sobre la religión natural.) (Escritos antes de 1752.)

1777 *Two Essays: Of the Immortality of the Soul. Of Suicide.* (Dos ensayos: De la inmortalidad del alma. Del suicidio.) (Edición anónima y no autorizada. La edición de 1783, con nombre de autor, añadía: *With Remarks, intended as an Antidote to the*

Poison contained in these Performances. By the Editor. [Con observaciones del editor, para que sirvan de antídoto contra el veneno que estas obras contienen.])

BIBLIOGRAFIA [1]

1. OBRAS DE HUME

The Philosophical Works of David Hume, edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. In 4 volumes. (Reprint of the new edition London 1882.) Scientia Verlag. Aalen, 1964.

A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Reprinted from the original edition in three volumes and edited... by L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1888 (repr., 1967).

A Treatise of Human nature. Edited, with and Analytical Index, by L. A. Selby-Biggs. Second edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford at the Clarendon Press, 1978.

A Treatise of a Treatise of Human Nature. Introduction by Lord Lindsay of Birker. 2 vols. J. M. Dent and Sons. Londres, 1911 (Everyman's Library, núms. 548-9).

An Abstract of Human Nature, 1740: A Pamphlet hitherto unknown by David Hume, reprinted with an Introduction by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938.

A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh. Edited by E. C. Mossner and J. V. Price. Univ. Press. Ediumburgo, 1967.

Enquiries concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, 1902 [2].

The Letters of David Hume, edited by J. Y. T. Greig. 2 vols. Oxford, 1932.

New Letters of David Hume, edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954.

The History of Great Britain from the Invasion of Julius Caesar to the

---

[1] La presente bibliografía no pretende ser exhaustiva salvo por lo que respecta a traducciones o estudios sobre Hume en castellano (de exhaución fácil, desgraciadamente). Las demás obras reseñadas son las que pueden considerarse estudios «clásicos» en la investigación humeana.

Revolution in 1688. A new edition with the Author's last Corrections and Improvements. T. Cadell. Londres, 1786 (4 vols.: ej. disponible en la Biblioteca de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid. Hay edición posterior, a cargo de R. Worthington. Nueva York, 1880).

2. TRADUCCIONES

Tratado de la naturaleza humana. Trad. de Vicente Viqueira. 3 vols. Calpe. Madrid, 1923.

Traité de la nature humaine... Traduction, préface et notes de André Leroy. 2 vols. Aubier, éd. Montaigne, París, 1946.

Investigación sobre el entendimiento humano. Estudio preliminar de Francisco Romero sobre «Hume y el problema de la causalidad». Trad. por Juan Adolfo Vázquez. Losada. Buenos Aires, 1945 [2].

Investigación sobre el conocimiento humano. Traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Historial natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural. Prólogo de Javier Sádaba a la edición castellana. Traductores: A. J. Cappelletti, H. López y M. A. Quintanilla. Sígueme. Salamanca, 1974. (De los *Diálogos* hay una anterior trad. de Edmundo O'Gorman, con prólogo de Eduardo Nicol. Edit. El Colegio de México. México, 1942.)

Diálogos sobre la religión natural. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Aguilar. Buenos Aires, 1973.

Ensayos económicos. Versión castellana de Antonio Zozaya. Sociedad Española de Librería. Madrid, 1928.

Ensayos políticos. Trad. de Enrique Tierno Galván. Edit. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1955.

Un compendio de un tratado de la naturaleza humana, 1740: Un Panfleto, hasta ahora desconocido, por David Hume. Trad. de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal. Revista Teorema. Valencia, 1977.

Abstract. Resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título «Tratado de la naturaleza humana». Introducción, trad., notas y ejercicios de Alicia Olabuenaga. Editorial Humanistas. Barcelona, 1983.

La norma del gusto y otros ensayos. Introducción y notas de José García Roca. Trad. de M.ª Teresa Beguiristain. Revista Teorema. Valencia, 1980.

Mi vida (1776). Cartas de un caballero a un amigo de Edimburgo (1745). Edición y traducción de Carlos Mellizo. Con el apéndice «La muerte de David Hume». Alianza Editorial. Madrid, 1985.

Del Conocimiento. Selección. Trad. Juan Segura. Aguilar. Buenos Aires, 1969 [5].

Selecciones. Compilación de Charles W. Hendel. Trad. de Mario H. Calidrio. Edit. Agora. Buenos Aires, 1959.

Selección de textos. Precedidos por un estudio de L. Lévy-Bruhl. Trad. y notas de León Dujovne. Sudamericana. Buenos Aires, 1939.

Historia de Inglaterra; desde la invasión de Julio César hasta el fin del reinado de Jacobo II. Trad. por Eugenio de Ochoa. Imp. y Ed. Francisco Olivar. Madrid, 1842-1844 (5 tomos en 4 vols.).

3. ESTUDIOS DISPONIBLES EN CASTELLANO

ERNST VON ASTER: *Locke, Hume, Kant, Fichte*. Revista de Occidente. Madrid, 1925.

JAMES NOXON: *La evolución de la filosofía de Hume*. Trad. de Carlos Solís. Madrid, 1974.

SERGIO RÁBADE: *Hume y el fenomenismo moderno*. Gredos. Madrid, 1975.

JAIME DE SALAS ORTUETA: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*. Universidad de Granada, 1967 (*sic:* 1977).

CARLOS MELLIZO: *En torno a David Hume*. Ed. Monte Casino, Zamora, 1978.

JOSÉ GARCÍA ROCA: *Positivismo e ilustración: la filosofía de David Hume*. Prólogo de F. Montero Moliner. Universidad de Valencia 1981 (obra importante, dotada además de una excelente bibliografía, a la que en general remitimos en lo concerniente a artículos).

GILLES DELEUZE: *Empirismo y subjetividad*. Trad. de H. Acevedo. Ed. Granica. Barcelona 1986 [2].

JOSÉ LUIS ARCE: *Algunas consideraciones sobre la causalidad en Hume*. «Crisis», 66-67 (1970) 277-281.

MARGARITA COSTA: *Acerca de la importancia histórica de Hume*. «Revista de Filosofía» (La Plata), 19 (1967) 84-94.

ANGEL IGLESIAS: *Algunas notas a propósito de la crítica de la causalidad en David Hume*. «Crisis», 66-67 (1970) 273-276.

BLANCA LUCA DE TENA: *Teoría del conocimiento, causalidad, escepticismo*. «Crisis», 66-67 (1970) 263-265.

KAI NIELSEN: *Hume y la teoría emotiva*. «Fol. Human.», 89 (1970) 415-430.

JOSÉ MARÍA QUERO MARTÍN: *Sobre la causalidad en Hume*. «Crisis», 66-67 (1970) 266-268.

SERGIO RÁBADE ROMEO: *La noción de experiencia en el empirismo in-*

glés: Hume. «Diálogos» (Rev. Depto. Filos. Univ. Puerto Rico), IX, 24, págs. 33-51.

SERGIO RÁBADE ROMEO: *Fenomenismo y yo personal en Hume*. «Anales del Seminario de Metafísica» (Fac. Filos., Univ. Complutense), VIII (1973) 7-36.

ARTURO RODRÍGUEZ ALVAREZ: *Algunas consideraciones derivadas de la teoría de la relación de semejanza y de la causalidad*. «Crisis», 66-67 (1970) 269-272.

JAIME DE SALAS ORTUETA: *De la vivacidad y de su importancia en el tratamiento que hace Hume de la causalidad*. «Crisis», 66-67 (1970) 282-286.

JAIME DE SALAS ORTUETA: *Teoría del conocimiento y acción en la «Enquiry concerning the human Understanding» de Hume*. «Anales del Seminario de Metafísica» (Fac. Filos., Univ. Complutense), VIII (1973) 37-51.

ANALES DEL SEMINARIO DE METAFÍSICA (Universidad Complutense de Madrid) XI (1976).

MIGUEL A. BADÍA CABRERA: «El Teísmo Mitigado de los *Diálogos* de David Hume». *Diálogos* (Revista Depto. Fil. Univ. Puerto Rico), XV (1980) 7-31.

4. OTROS ESTUDIOS

R. F. ANDERSON: *Hume's First Principles*. Univ. of Nebraska Press, 1966.

PÁLL S. ÁRDALL: *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgo, 1966.

A. H. BASSON, *David Hume*, Harmondsworth, 1958. (Ahora igualmente en Nueva York, 1968, bajo el nombre de autor: A. P. CAVENDISH.)

JONATHAN BENNETT: *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford, 1971.

CHR. J. BERRY: *Hume, Hegel and Human Nature*. La Haya, 1982.

JOHN BRICKE: *Hume's Philosophy of Mind*. Princeton Univ. Press, 1980.

R. D. BROILES: *The Moral Philosophy of David Hume*. La Haya, 1969.

N. CAPALDI: *David Hume. The Newtonian Philosopher*. Boston, 1975.

V. C. CHAPPELL (ed.): *Hume*. Londres, 1968 [2].

MARIO DAL PRA: *Hume e la scienza della natura umana*. Roma-Bari, 1973 [2].

ANTHONY FLEW: *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his first 'Inquiry'*. Londres, 1969 [3]. (Un resumen, con variaciones, en D. J. O'Connor, comp., *Historia crítica de la filosofía occidental. IV: Hume*. Paidós. Buenos Aires, 1968, pp. 173-251.)

DUNCAN FORBES: *Hume's Philosophical Politics.* Cambridge Univ. Press, 1975.

PETER GAY: *The Enlightenment: An Interpretation.* Londres, 1967.

ALFRED B. GLATHE: *Hume's Theory of the Passions and of Morals. A Study of Books II and III of the 'Treatise'.* Berkeley, Cal. 1950.

MARJORIE GRENE: *The Knower and the Known.* Univ. of California Press, 1974.

JONATHAN HARRISON: *Hume's Moral Epistemology.* Oxford, 1976.

W. D. HUDSON (ed.): *The Is-Ought Question.* Londres, 1969.

ROBERTT H. HURLBUTT III: *Hume, Newton, and the Design Argument.* Univ. of Nebraska Press, 1965.

J. KEMP: *Ethical Naturalism: Hobbes and Hume.* Londres, 1970.

MARÍA ISABEL LAFUENTE: «Reflexiones ontológicas sobre la filosofía de Hume», en A. Alvarez *et al.*, *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea.* Centro de estudios metodológicos e interdisciplinares. Universidad de León, 1984, 99-144.

B. M. LAING: *David Hume.* Londres, 1932.

JOHN LAIRD: *Hume's Philosophy of Human Nature.* Hamdem, Conn. 1967 (orig.: Londres, 1932).

HENRI LAVENER: *Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren.* Berna y Munich, 1969.

J. L. MACKIE: *The Cement of the Universe.* Oxford, 1974.

—*Hume's Moral Theory.* Londres, 1980.

MICHEL MALHERBE: *La philosophie empiriste de David Hume.* París, 1976.

CONSTANCE MAUND: *Hume's Theory of Knowledgė.* Nueva York, 1972 (orig.: Londres, 1937).

PHILIP MERCER: *Sympathy and Ethics.* Oxford, 1972.

YVES MICHAUD: *Hume et la fin de la philosophie.* París, 1983.

DAVID MILLER: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought.* Oxford, 1981.

G. P. MORICE (ed.): *David Hume. Bicentenary Papers.* Edimburgo, 1977.

E. C. MOSSNER: *The Life of David Hume.* Londres, 1954 (reimpr.: Oxford, 1970).

JOHN PASSMORE: *Hume's Intentions.* Londres, 1968.

D. F. PEARS (ed.): *David Hume. A Symposium.* Londres, 1966 [2].

TERENCE PENELHUM: *Hume.* Londres, 1975.

H. H. PRICE: *Hume's Theory of the External World.* Oxford, 1967 (orig.: 1940).

THOMAS REID: *An Inquiry into the Human Mind.* The Univ. of Chicago Press, 1970. (Muy recomendable la confrontación con Hume.)

A. SANTUCCI: *Sistema e ricerca in David Hume.* Bari, 1969.

A. SESONSKE y N. FLEMING (eds.): *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume.* Belmont, Cal. 1965.

NORMAN KEMP SMITH: *The Philosophy of David Hume*. Londres, 1966 (orig.: 1941. Continúa siendo una obra capital sobre Hume.)

JOHN B. STEWART: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. Westport, Conn. 1973 [2].

D. C. STOVE: *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford, 1973.

BARRY STROUD: *Hume*. Londres, 1977.

STANLEY TWEYMAN: *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors*. La Haya, 1974.

JAN WILBANKS: *Hume's Theory of Imagination*. La Haya, 1968.

FARHANG ZABEE: *Hume, Precursor of Modern Empiricism*. La Haya, 1973 [2].

WILLIAM B. TODD (ed.): *Hume and the Enlightenment*. Edimburgo, 1974.

TRATADO
DE LA NATURALEZA HUMANA

AUTOBIOGRAFIA [1]

[1] El manuscrito de *My own life* se encuentra en la *Royal Society* de Edimburgo (IX, 23). Fue publicado póstumamente por Adam Smith en 1777. El texto original puede encontrarse al comienzo del primer volumen de *The Letters of David Hume,* ed. J. Y. T. Greig. Oxford, 1932, 2 vols. (cit., *Letters);* en los *Essays, moral, political and literary,* ed. T. H. Green y T. H. Grose. Londres, 1889, 2 vols. (I, págs. 1-8), y, como *Apéndice A,* en *The Life of David Hume,* de E. C. MOSSNER. Oxford, 1970 (1954[1]), págs. 611-615. Biografías disponibles (aparte de las clásicas —y superadas— de RITCHIE, 1807, y BURTON, 1846): J. Y. T. GREIG: *David Hume.* Oxford, 1931; F. H. HEINEMANN: *David Hume. The man and his science of man.* París, 1940, y la obra, difícilmente superable, de Mossner, ya citada. Gran parte de las notas siguientes están apoyadas en su autoridad.

A un hombre le resulta difícil hablar largo rato de sí mismo sin envanecerse; por tanto, seré breve. Quizá se piense que la pretensión misma de hablar de mi vida sea ya un ejemplo de vanidad; sin embargo, estas páginas contendrán poco más que la historia de mis escritos. Y, de hecho, casi toda mi vida ha trancurrido entre investigaciones y ocupaciones literarias. Por lo demás, el éxito primero que tuvieron la mayoría de mis escritos no fue tan grande como para constituir objeto de vanidad.

Nací el 26 de abril de 1711, según el viejo cómputo[2], en Edimburgo. Era de buena familia, tanto por vía paterna como materna. La familia de mi madre constituye una rama del Conde de Home, o Hume[3], y mis antepasados han sido dueños de las propiedades, que

---

2 David Hume vio la luz en el propio hogar paterno: una heredad situada al sur del Lawnmarket, en Edimburgo. La familia, sin embargo, tenía su fundo en Ninewells, Chirnside, en el Berwickshire. El «cómputo» alude al calendario juliano, vigente en los territorios de la Corona inglesa hasta 1752. Según el calendario gregoriano, Hume nació el 7 de mayo del mismo año».

3 En realidad, el padre se llamaba Joseph Home. Sin embargo, la pronunciación escocesa hace de *Home* o *Hume* términos sinónimos. De hecho, el hermano mayor de David, John, y su primo, del mismo nombre (que llegó a ser famoso dramaturgo), conservaron la grafía Home en su apellido.

mi hermano posee al presente, durante varias generaciones[4]. Mi madre[5] era hija de Sir David Falconer, Presidente del Colegio de Justicia, y el título de Lord Halkerton correspondió, por vía sucesoria, a mi tío materno[6].

Sin embargo, mi familia no era rica, y como yo era el hermano menor, mi patrimonio —según la costumbre de mi país— fue desde luego muy exiguo. Mi padre, que era tenido por hombre de grandes prendas personales, falleció cuando yo era niño[7], dejándome, junto con mi hermano mayor y mi hermana, al cuidado de nuestra madre, mujer de mérito singular, y que, a pesar de ser joven y bonita, se dedicó por entero a nuestra crianza y educación. Realicé con éxito los estudios normales de mi edad, y ya desde muy pronto poseí una gran pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y mi gran fuente de alegrías[8]. Mi disposición para el estudio, mi sobriedad y mi laboriosidad, infundieron en mi familia la idea de que la carrera de Leyes sería una adecuada profesión para mí[9]. Sin embargo, yo sentía una insuperable aversión hacia todo lo que no fueran investigaciones de filosofía y de instrucción general; de modo que

---

[4] Cf. *Tr.*, II, I, 9; pág. 428: «He podido observar frecuentemente que, quienes se jactan de la antigüedad de su familia, se alegran cuando pueden añadir a esto la circunstancia de que sus antepasados hayan sido durante muchas generaciones propietarios del mismo terreno.»

[5] Katherine Falconer, hermanastra de Joseph Home. Sin embargo, no hubo impedimento alguno para su matrimonio.

[6] Puede encontrarse el árbol genealógico, que se remonta a 1424, como *separata* en las guardas de la obra de Mossner. El escudo de armas familiar lleva como lema algo particularmente adecuado para nuestro filósofo: TRUE TO THE END («Constante hasta el fin»).

[7] En 1713, a los treinta años. David tenía tan sólo dos años de edad. Su madre, «joven y bonita», veintiséis.

[8] Parece tratarse, más bien, de «pasión por alcanzar fama literaria». Véase el último párrafo de la *Autobiografía* (cf. *Tr.*, II, I, 11: «Del ansia de fama»).

[9] El padre de Hume era también abogado, por la Universidad de Utrecht.

mientras mi familia se figuraba que estaba escudriñando los escritos de Voet y Vinnio, eran Cicerón y Virgilio los autores que, en secreto, devoraba.

Mi muy exigua fortuna, sin embargo, no podía sostener este tipo de vida; y como mi salud se quebrantó un tanto, dada mi ardiente aplicación, intenté —o, más bien, se me obligó— realizar un débil ensayo por entrar en una vida más activa . En 1734 me fui a Bristol, con algunas recomendaciones para prestigiosos comerciantes [11]. Pero al cabo de unos pocos meses

---

[10] Hume dirigió, poco antes de salir para Francia, una carta de agradecimiento a su médico (posiblemente, el doctor George Cheyne), donde, aparte de dar cuenta de su enfermedad (agotamiento físico y nervioso por el intenso estudio) y del régimen seguido (una pinta inglesa —medio litro, aproximadamente— diaria de vino clarete, y un paseo a caballo de ocho a diez millas escocesas), se refiere a que, a los dieciocho años, «pareció abrírseme una nueva perspectiva para mis pensamientos *(a new Scene of Thought)* que me transportó más allá de toda medida.» *(Letters,* I, pág. 16). No puede dejar de recordarse al respecto la *poêle* cartesiana y la *gran luz* de 1769, de Kant. Si el punto de partida del filosofar humeano estuvo constituido por problemas morales o por la aplicación del método experimental a los problemas humanos, quizá no se sepa nunca con exactitud. KEMP SMITH cree lo primero *(The Philosophy of David Hume.* Londres, 1941, págs. 14-20). La segunda postura (quizá más convincente) es defendida por A. B. GLATHE: *Hume's Theory of the Passions and Morals.* Berkeley, California, 1950, y por D. R. BROILES: *The moral Philosophy of David Hume.* La Haya, 1969[2].

[11] Poco después de que Hume abandonara Chirnside, una tal Agnes Galbraith, de mala nota (había confesado ya tres fornicaciones), acusó al joven de haberla dejado encinta. Es imposible saber si esto era cierto, y si fue la causa de que se le *obligara* a marcharse a Bristol. Esto parece poco compatible con el carácter que el propio Hume se atribuye (estudio, sobriedad y laboriosidad). La acusación no prosperó, quizá por esto, y quizá también porque David era hermano del *Laird* (cacique, sin tener necesariamente matiz peyorativo) de Ninewells, y existe un viejo refrán escocés («con más de una aplicación», dice maliciosamente MOSSNER en *op. cit.,* pág. 83), que reza: «Guárdate de meterte con el diablo y con los hijos del *laird*» (*Beware to attack the Devil and the laird's bairns*). La corta estancia entre comerciantes no debió ser del todo improductiva para Hume: seguramente aprendió allí rudimentos del cálculo de probabilidades (esencial en el comercio ma-

me di cuenta de que esa vida no era en absoluto para mí. Pasé a Francia, con la intención de proseguir mis estudios en un retiro campestre [12]. Y fue allí donde me propuse esa forma de vida que he seguido constantemente desde entonces, y con gran satisfacción por mi parte. Decidí que una extrema frugalidad supliera mi falta de fortuna, a fin de mantener inalterable mi independencia [13]. Y me propuse también considerar despreciable todo objeto que no sirviera para mejorar mi capacidad en el campo de las letras.

Fue durante mi retiro en Francia —primero en Reims, pero principalmente en La Flèche, Anjou— cuando compuse mi *Tratado de la Naturaleza Humana*. Después de pasar tres años muy agradables en este país, llegué a Londres en 1737. A fines de 1739[14] publiqué mi *Tratado,* e inmediatamente después me fui a vivir con mi madre y mi hermano, que vivían en su casa de campo. Mi hermano se había dedicado a mejorar su fortuna de modo muy juicioso, y con éxito.

---

rítimo). De hecho, el ejemplo del *Tratado* (veinte barcos saliendo, y regresando sólo diecinueve: I, III, 12; pág. 210 sugiere fuertemente este período.

[12] La analogía del peregrinar de Hume y el de Descartes es patente, así como la elección de *La Flèche* para redactar el *Tratado.* Es difícil creer que se tratara de un hecho casual Fue en *La Flèche* donde Hume discutió con un «jesuita ilustrado y de grandes prendas» su ensayo sobre los *milagros,* amputado del *Tratado,* pero que apareció por fin (como Sec. X) en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (citaremos: *Enquiry). Cf. infra, nota 14,* y la *nota 6* del Libro I.

[13] Recuerdos autobiográficos *(gentleman* pobre que oculta su falta de fortuna entre extranjeros) se encuentran clarísimamente en *Tr.*, II, I, 11; págs. 446 y sigs.

[14] El editor de *Tr.,* I y II fue John Noon, que entregó en concepto de derechos de autor 50 libras (cantidad realmente crecida para un novel; por lo demás, dada la acogida de la obra, no es extraño que el libro III fuera editado por otra persona, Thomas Longman, gracias a la recomendación de Hutcheson). En realidad, los dos primeros libros vieron la luz en noviembre-diciembre de 1739; el tercero, en 1740. Acerca del deseo de presentar el *Tratado* a Butler, y la consiguiente «mutilación», véase nuestra nota 6 al libro I.

Jamás intento literario alguno fue más desgraciado que mi *Tratado de la Naturaleza Humana.* Ya salió *muerto de las prensas,* sin alcanzar siquiera la distinción de provocar murmullos entre los fanáticos [15]. Pero como soy de natural jovial y pletórico, muy pronto me recuperé del revés, y proseguí en el campo mis estudios con gran ardor. En 1742 se imprimió en Edimburgo la primera parte de mis *Ensayos* [16]; la obra

---

[15] Esta célebre frase está seguramente influida por los versos de Pope:

«Todo, todo excepto la verdad, nace muerto de las [prensas,
como la última gaceta, o la última proclama.»
Epil. Sat., II, 226-227.

La acogida (al menos, por parte de la crítica) no fue realmente tan mala. Ya en el mismo 1739, la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages de savats de l'Europe* mencionaba la obra, dando una brevísima reseña que concluía: «Quienes exigen lo nuevo estarán satisfechos con esta obra. El autor razona sobre sus propias bases: llega al fondo de los asuntos y traza nuevas rutas. Es muy original.» *(cit.* en MOSSNER: *op. cit.,* pág. 119). Sin embargo, no todas fueron así. La primera recensión en una revista especializada apareció el 28 de mayo de 1739 en las *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen,* de Leipzig. Después de decir que un «nuevo librepensador» ha publicado la obra, que trata de las características del entendimiento y luego de sus efectos, concluye, sin más: «Las malas intenciones del autor se revelan suficientemente en el subtítulo de la obra, tomado de Tácito: *Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias, dicere licet.»* (MOSSNER: *loc. cit.).* Pero lo que dolió más a Hume fue una recensión, sin firma, en la inglesa *History of the Works of the Learned.* Tras una aparente cordialidad paternalista, el recensor se burla continuamente del autor del *Tratado,* caricaturizando, deformando (y, desde luego, no entendiendo) su pensamiento. Posiblemente, uno de los factores del fracaso de la obra (aunque no el decisivo, que fue sin duda su dificultad y aridez para el lector medio, y aun ilustrado) fue que la obra apareció sin nombre de autor, pues Hume pretendía —con una curiosa mezcla de orgullo e ingenuidad— que la obra valiese por sí sola, y, además, siempre fue muy celoso de su reputación. El resumen que escribió en 1740, también anónimo y escrito en tercera persona (hasta 1938, gracias a Keynes y Straffa, no ha podido conocerse con entera certeza la paternidad del *Abstract),* corrió la misma o peor suerte.

[16] En realidad se publicaron los *Ensayos* (también en forma

fue recibida favorablemente, lo que pronto me hizo olvidar por completo mi fracaso anterior. Seguí viviendo con mi madre y mi hermano en el campo, y por esa época actualicé mis conocimientos de la lengua griega, que había descuidado en demasía durante los años de mi primera juventud.

En 1745 recibí una carta del Marqués de Annandale, invitándome a ir a vivir con él en Inglaterra [17]; allí me encontré también con que los amigos y familiares del joven noble estaban deseando ponerle bajo mis cuidados y dirección, dado que su salud y el estado de su mente así lo exigían. Pasé con él doce meses, y el cargo que tuve durante ese tiempo hizo incre-

---

anónima) en 1741 (15 ensayos). Hume muestra una característica falta de memoria para la fecha de sus publicaciones. Cabe pensar que su ansia de fama literaria no iba dirigida desde luego a la aceptación del gran público, sino a la del mundo ilustrado. En 1742, apareció una segunda edición, en la que se incluyó también la segunda parte (otros 12 ensayos).

[17] Hume calla uno de sus más grandes, e hirientes fracasos. En 1744 optó por la cátedra de «Etica y Filosofía del Espíritu» de la Universidad de Edimburgo, vacante tras la dimisión del doctor John Pringle. Parece que, después de todo, el *Tratado* sí había «provocado murmullos». El rector *(principal),* William Wishart, calificó de heréticas las doctrinas de Hume, para lo cual «tuvo que pervertirlas y falsificarlas del modo más grosero del mundo. Escogió este expediente, con mucha prudencia, pero muy poca honestidad». (*New Letters,* ed. R. Klibansky y E. C. Mossner. Oxford, 1954, pág. 15). Henry Home, amigo y pariente de Hume, publicó a sus expensas la famosa «Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo; conteniendo algunas observaciones acerca de un especimen de los principios relativos a la RELIGION y la MORALIDAD, que, *según se dice,* mantiene un libro recientemente publicado, e intitulado *Tratado de la Naturaleza Humana,* etc.». Pero todo fue inútil. Para el cargo fue elegido un tal William Cleghorn, ciudadano acomodado, comerciante *(merchant burgess)* (¡), *ad vitam aut Culpam.* En todo caso, fue mejor así. La Universidad de Edimburgo estaba manipulada por altos cargos de la Iglesia Evangélica Escocesa, y dirigida por fanáticos religiosos. Es difícil pensar que Hume hubiera gozado de la paz espiritual que su constante independencia le permitió. Respecto a la tutoría del Marqués de Annandale, el filósofo silencia la locura del joven noble y las continuas dificultades que tuvo para recibir su salario.

mentar considerablemente mi pequeña fortuna. Poco después, el general St. Clair me invitó a que le acompañara como secretario en su expedición, dirigida en principio contra el Canadá, pero que acabó con una incursión en la costa francesa [18]. Al año siguiente, esto es, en 1747, el general me invitó también a que le acompañara, con el mismo cargo, en su embajada militar cerca de las cortes de Viena y Turín [19]. Fue entonces cuando vestí de uniforme de oficial, siendo presentado en dichas cortes como ayuda de campo del general, junto con Sir Harry Erskine y el capitán Grant, hoy general. Esos dos años constituyeron casi las únicas interrupciones de mis estudios durante toda

---

[18] La expedición contra Canadá (1746) era realmente ambiciosa: so pretexto de salvaguardar Nueva Escocia (Terranova), y las colonias de Nueva Inglaterra, se trataba de acabar con el poderío francés, conquistando Montreal por tierra e invadiendo el Quebec por el río San Lorenzo (ésta era la misión de la escuadra de St. Clair). Pero la expedición se frustró, y tuvo que volver a Portsmouth «por los vientos en contra y las órdenes en contra», como anota el secretario (Hume) en el *Diario* de a bordo (en MOSSNER: *op. cit.*, pág. 190). El ataque acabó reduciéndose a una ridícula escaramuza en Lorient, Bretaña. La incursión sería aún más ridiculizada cuando, años después, Voltaire se mofó de St. Clair y su expedición *(Histoire de la guérre de 1741)*. Sir Harry Erskine instó a Hume a que contestara, lo que hizo en 1756 *(Descent on the Coast of Brittain;* recogido en *Essays,* ed. Green y Grose, II, págs. 443 y sigs.).

[19] Era una misión secreta (Inglaterra estaba oficialmente en guerra) cerca de esas cortes, durante la *Guerra de la Sucesión de Austria* (1741-1748), en la que, como de costumbre, Inglaterra salía victoriosa en el mar mientras que Francia vencía en tierra. De hecho, la embajada se convirtió en una magnífica (y lenta) expedición por Centroeuropa: La Haya, Breda, Nimega, Colonia, Francfort, Ratisbona, y, al fin, Viena. La impresión que Hume tuvo de esta ciudad merece citarse, por lo pintoresca y acertada. Según él, Viena estaba «compuesta en su totalidad de nobles, lacayos, soldados y curas». Cuando los ingleses se dirigieron a Turín para tratar con el Rey de Cerdeña, se encontraron con que acababa de firmarse la paz en Aquisgrán. De nuevo, las empresas de St. Clair se mostraban o frustradas o inútiles. Pero no para Hume, al menos en el aspecto económico, como confiesa francamente. A principios de 1749, por fin podía considerarse independiente el filósofo.

mi vida. La verdad es que pasé ese tiempo agradablemente y en buena compañía. Mi cargo, y también mi frugalidad, me hicieron dueño de una fortuna, con la que podía considerarme independiente, a pesar de que mis amigos tendían a sonreir cuando les decía que, en resumidas cuentas, poseía cerca de mil libras.

Siempre tuve la idea de que mi fracaso al publicar el *Tratado de la Naturaleza Humana* se había debido más a la exposición que al contenido, y de que había cometido la indiscreción, bien usual, de haberlo llevado a la imprenta demasiado pronto. Por tanto, refundí la primera parte de esa obra. El resultado fue la *Investigación sobre el entendimiento humano,* que se publicó mientras yo me encontraba en Turín [20]. Pero esta

---

[20] La obra se publicó en abril de 1748; por consiguiente, Hume estaba aún en Viena (salió de ella el 26 de abril). El título original fue *Philosophical Essays concerning Human Understanding* («Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano»). El editor fue Andrew Millar, que llegó a ser gran amigo, y único editor, de Hume. Es interesante notar que, por vez primera, Hume firma sus obras. Los *Phil. Essays* fueron anunciados como escritos «Por el Autor de los *Ensayos morales y políticos*», y, por fin, en la tercera edición (contemporánea) de estos últimos, aparecía en la portada: *David Hume, Esq.* Pero con respecto al *Tratado,* Hume no reconoció abiertamente que era su autor hasta la *Advertencia* que abre la compilación: *Essays and Treatises on Several Subjects,* y la presente *Autobiografía.* Pero ambas obras no aparecieron sino póstumamente (en 1777). Además, confesó su paternidad solamente para renegar de su hijo en ambos casos (en el último, con mayor violencia). Por lo demás, a pesar de lo que Hume dice en esta *Autobiografía,* los *Phil. Essays* conocieron una segunda edición ya en 1751, y fueron traducidos por Sulzer al alemán en 1755 (justo a tiempo —casi podría hablarse de un «ardid de la razón»— de despertar a Kant de su sueño dogmático). Con los *Diálogos sobre la Religión Natural,* la obra de 1748 constituye probablemente el trabajo más acabado (al menos desde el punto de vista de la exposición, esto es indudable) de Hume, a pesar de su debilidad confesada en líneas más abajo por la *Investigación sobre los principios de la moral,* refundición (más amena y elegante) de *Tr.,* III, y que en nuestros días no es tenida en cuenta sino apenas para confrontar algunos pasajes con los de la obra primitiva. Por último, y con respecto a *Phil. Essays,* hasta la quinta edición (1758) no fue cambiado el título por el actual: *Enquiry concerning Hu-*

obra no tuvo mucho más éxito que el *Tratado de la Naturaleza Humana.* Cuando volví de Italia, sufrí la humillación de encontrarme a toda Inglaterra en ebullición, a causa de la *Libre Investigación* del Dr. Middleton [21], mientras que mi trabajo pasaba completamente desapercibido y no era tenido en cuenta. Una nueva edición de mis *Ensayos morales y políticos,* publicados ahora en Londres, no encontró mucho mejor recibimiento.

Sin embargo, tal es la fuerza de la condición natural que estos fracasos apenas si me hicieron impresión. Me marché a Escocia en 1749, y pasé dos años con mi hermano en su casa de campo, porque mi madre había muerto ya [22]. Fue allí donde compuse la

---

man Understanding («Investigación sobre el entendimiento humano»). Citaremos: *Enquiry.* El mejor estudio sobre esta obra, en ANTHONY FLEW: *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his first 'Inquiry'.* Londres, 1969[3] (1961[1]).

[21] Rev. Convyers Middleton, *Libre Investigación* («Free Enquiry») *en relación con los Milagrosos Poderes que se supone han subsistido desde los Primeros Tiempos, y a través de los Siglos, en la Iglesia Cristiana.* Esta mediocre obra era para Hume tanto más humillante cuanto que desarrollaba también el tema de los *milagros* (tratado en *Enquiry,* X) aunque, desde luego, en otra perspectiva. Pero ésta es la última vez en que Hume resultaría indiferente para el público. De 1749 a 1763, su fama creció tan vertiginosamente que ya en 1762 Boswell lo aclamará como «el más grande escritor de Gran Bretaña» (MOSSNER: *op. cit.,* pág. 223).

[22] Esta aparente frialdad no ha dejado de ser utilizada por algunos críticos. La alusión de Hume es, realmente, ambigua. De hecho, Katherine Home había muerto ya en 1745, mientras Hume era tutor de Lord Annandale. Cf. la carta de 15 de junio de 1745, a Henry Home: «Recibo cartas muy tristes de mi hermano, que me afligen sobremanera. La muerte de mi madre... ha dejado un vacío tan inmenso en mi familia...» *(New Letters,* pág. 17). Existe también la anécdota «edificante» del amigo piadoso, Patrick Boyle. Cuando Hume conoció en Londres la muerte de su madre, se encerró en la habitación y se sumió «en la más profunda aflicción, derramando un mar de lágrimas. Después de los habituales tópicos de condolencia, Boyle le dijo: 'Amigo mío, tienes que reconocer que la pena extraordinaria que te embarga se debe a que has rechazado los principios de la religión, pues, de lo contrario, ahora te consolaría la firme creencia de que tu buena madre, que ade-

segunda parte de mis ensayos, que titulé *Discursos políticos,* y también mi *Investigación sobre los principios de la moral*[23], que es otra parte, refundida, de mi *Tratado.* Mientras tanto, A. Millar, mi editor, me avisó de que las anteriores publicaciones (todas ellas, menos el desgraciado *Tratado)* estaban empezando a ser tema de conversación. Las ventas se iban incrementando poco a poco, y se pedían nuevas ediciones. Recibí en un año dos o tres respuestas por partes de cargos eclesiásticos, y aun de altos cargos; y las maledicencias del Dr. Warburton[24] me hicieron notar que

más de ser la mejor de las madres era piadosísima cristiana, es en estos momentos completamente feliz en el reino de los justos'. A lo que replicó David: 'Aunque yo haya hecho aparecer mis especulaciones para entretenimiento y ocupación del mundo ilustrado y metafísico, no creas que en otras cosas pienso de un modo tan diferente al resto de los hombres como tú te imaginas'.» (La anécdota es de A. Carlyle, y está recogida en MOSSNER: *op. cit.,* págs. 173-4). Es casi seguro que la contestación de Hume es falsa (o, al menos, deformada). De los «consuelos cristianos» de Boyle, lo menos que puede decirse es que eran inoportunos.

[23] Ambas obras aparecieron en 1752. El número de enero de ese año de la prestigiosa *Monthly Review* fue dedicado virtualmente a Hume en toda su extensión. Los *Political Discourses* fueron inmediatamente traducidos en Francia, con gran éxito (dos ediciones diferentes en el mismo año). Los (todavía llamados) *Philos. Essays,* la *Investigación sobre la moral* y los *Discursos Políticos* fueron favorablemente recensionados en 1753 y 1754 en revistas alemanas tan importantes como la *Gelehrte Erlanger Zeitung* y la *Göttingische Zeitung von Gelehrten Sachen.*

[24] El Reverendo William Warburton (que llegó a ser nombrado Obispo de Gloucester) fue uno de los más peligrosos enemigos de Hume. Parece que fue él el recensor (o que se hizo bajo su instigación) del *Tratado* en la *History of the Works of the Learned* (cf. *nota* 15). Es curioso, sin embargo, que Warburton (según todos los indicios) falleció sin saber que el odiado Hume era también el autor del *Tratado* (lo que indica cómo leía a Hume en todo lo que no tratase de religión o moral). En efecto, en 1749 pregunta a su amigo Hurd si merece la pena atacar públicamente a Hume, pues, piensa, esto podría tener el efecto contrario: darle a conocer, y «yo no querría contribuir a que avanzara a ningún sitio que no fuera la picota». (En MOSSNER: *op. cit.,* pág. 290). Warburton juega aquí con la ambigüedad del término *advan-*

mis libros estaban empezando a ser estimados. Sin embargo, me impuse la resolución, que mantuve de modo inflexible, de no replicar jamás a nadie. Y como no soy de natural irascible, me aparté con facilidad de toda disputa literaria. Estos síntomas de que iba subiendo mi reputación elevaron mi ánimo, dado que siempre me he inclinado a ver el lado favorable de las cosas, en vez del desfavorable: un modo de pensar cuya posesión le hace a uno más feliz que si hubiera nacido heredero de un patrimonio de diez mil libras al año.

En 1751 me mudé del campo a la ciudad, que es el lugar apropiado para un hombre de letras [25]. En 1752

---

cement: «avanzar» y «prosperar».) El motivo de su odio estaba, naturalmente, en las secs. X y XI de la *Enquiry*. Pero sus ataques se hicieron ya abiertos (y a ello se refiere Hume) con ocasión de una glosa a la *Dunciad* de Pope. Warburton acechó durante largos años al filósofo: lo vituperó en público y en privado, antes y después de cada publicación. Al irse a publicar las *Five Dissertations* en 1756, llegó a amenazar a Millar, el editor, con la persecución judicial si el libro salía a la luz. Y a Warburton se debió que fueran retirados los ensayos *Sobre el suicidio* y *De la inmortalidad del alma* (que sólo fueron publicados póstumamente en 1777, y con nombre de autor, en 1783) y se introdujera a cambio el inocuo *Sobre el criterio del gusto*. De este modo, la obra que apareció fue, en realidad, *Four Dissertations* (también intentó, sin éxito, mutilar la primera disertación: la famosa *Historia Natural de la Religión*).

[25] Se mudó a la ciudad porque, por segunda y última vez, intentó ocupar una Cátedra de Universidad. El éxito que sus obras comenzaban a alcanzar le animaron a optar por la Cátedra de Lógica en la Universidad de Glasgow. La muerte de Thomas Craigie, que había sucedido a Hutcheson como profesor de Moral, determinó la ocupación de esta plaza por el futuro gran economista, y amigo de Hume, Adam Smith, que, al efecto, dejó vacante la de Lógica, que ocupaba desde comienzos de 1751. La oportunidad de trabajar junto a Smith en la misma Universidad que había albergado a Hutcheson era realmente magnífica. Por otra parte, Hume tenía allí excelentes valedores: sus amigos William Mure (que llegó a ser Rector justamente en 1752) y Gilbert Elliot. Sin embargo, la reacción del público (y de la Iglesia) no había de tardar. Ya Smith había expresado sus temores en una carta a William Cullen: «Me gustaría tener por colega a David Hume antes

se publicaron en Edimburgo, que es donde vivía entonces, mis *Discursos políticos:* la única de mis obras que ha tenido éxito desde su primera aparición, y que fue bien recibida lo mismo en este país que en el extranjero. En el mismo año se publicó, en Londres, mi *Investigación sobre los principios de la moral,* obra que, en mi opinión (que no debe ser juez en este asunto), es sin comparación el mejor de mis escritos, sean históricos, filosóficos o literarios. Sin embargo, a la gente le pasó inadvertida la obra, y ni siquiera se enteró de su existencia.

En 1752 fui elegido Bibliotecario de la Facultad de Abogados. En este cargo recibí pocos emolumentos (o, más bien, ninguno); en cambio, me hizo dueño de una gran biblioteca. Fue entonces cuando tuve la idea de escribir la *Historia de Inglaterra*[26]; pero como me asustaba pensar que tenía que seguir una narración que atravesaba un período de 1700 años, comencé mi trabajo por el advenimiento de la *Casa de Estuardo,* cuando empezaron, según creo, a manifestarse con fuerza las intrigas de partido. Tengo que confesar que tenía puestas grandes esperanzas en el éxito de la obra. Creo haber sido el único historiador que estaba más allá del poder, los intereses

---

que a cualquier otro hombre, pero me temo que el público no va a ser de mi opinión; y el interés de la sociedad me obligará a tener algún respeto hacia la opinión del público.» (En MOSSNER: *op. cit.,* pág. 249.) En lugar de Hume fue elegido un tal James Clow. El mejor filósofo de Escocia (y de Inglaterra) no pudo impartir una sola lección en su patria, a causa del fanatismo religioso reinante. La *rara temporum felicitas,* lema del *Tratado,* parecía ser más un deseo que una realidad.

26 Sin embargo, ya durante la tutoría de Lord Annandale hizo Hume el primer intento de escribir la *Historia de Inglaterra.* En la Biblioteca Nacional de Escocia existe un manuscrito de 64 páginas, firmado por el filósofo, y fechado en julio de 1746. Por otra parte, ya en el *Tratado* hay abundantes vestigios del interés que sentía por problemas históricos (cf., por ejemplo, la breve pero excelente explicación de la Segunda Revolución [1688] en III, II, 10; pág. 749. Cf. también II, III, 7; pág. 581).

y la autoridad del momento, y que había desatendido igualmente el clamor de los prejuicios populares [27]; y como el asunto era adecuado a mis capacidades, contaba con el correspondiente aplauso. Pero mi desengaño resultó bien doloroso. Me vi asaltado por un griterío de reproches, censuras, e, incluso, odio: ingleses, escoceses e irlandeses, *whigs* y *tories*, eclesiásticos y sectarios, librepensadores y partidarios de la religión, patriotas y palaciegos se unieron en su rabia contra el hombre que se había atrevido a derramar una lágrima generosa por el destino de Carlos I y el Conde de Strafford [28]. Y cuando hubo pasado el

---

[27] Cf. el excelente elogio de Voltaire al recensionar la obra (en *La Gazette Littéraire*, 2 de mayo de 1764): «No puede añadirse nada a la fama de esta *Historia*, posiblemente la mejor que se haya escrito nunca en cualquier lengua... M. Hume, en su *Historia*, no es ni parlamentarista, ni realista, ni anglicano, ni presbiteriano: es, simplemente, judicial... La furia de los partidos ha privado a Inglaterra, desde hace largo tiempo, lo mismo de un buen historiador que de un buen gobierno. Lo que ha escrito un *tory* lo desmienten los *whigs*, que, a su vez, son tachados de mentirosos por los *tories*. ... En cambio, en el nuevo historiador encontramos una mente superior a los temas de que se ocupa: habla de debilidades, desatinos y crueldades igual que un médico habla de enfermedades epidémicas.» (*Œuvres Complètes*, París, 1883-1887, XXV, págs. 169-173.) El primer volumen (reinados de Jacobo I y Carlos I) apareció en 1754. Hume achacó su fracaso a tres factores: *a*) el clima irreligioso de la obra; *b*) el intento de descrédito por parte de los ministros *whigs*, entonces en el poder; *c)* la conspiración de los libreros londinenses para no vender la obra (aunque esto se debía, claramente, a los puntos anteriores). En Escocia, el libro se vendió bien. No así en Inglaterra (véase la alusión a Millar). A partir de esta fecha la progresiva inclinación de Hume hacia los *tories* se va haciendo más patente (cf. *nota* 33).

[28] Aunque la referencia explícita es a Jacobo II, no puede dejar de pensarse en Carlos I (y en la restauración de Carlos II) cuando se lee en el *Tratado:* «si aquel desgraciado monarca hubiese fallecido sin culpa en ese tiempo mientras su hijo era llevado por azar más allá de los mares (como ocurrió efectivamente, aunque no por azar; F. D.), no cabe duda de que se habría formado una regencia hasta que el príncipe hubiera alcanzado la mayoría de edad y pudieran serle restituidos sus dominios» (III, II, 10; págs. 752-3).

primer momento de bulliciosa furia, todavía fue más humillante ver que el libro parecía caer en un completo olvido. El señor Millar me dijo que en un año entero no había vendido más que cuarenta y cinco ejemplares. De hecho, apenas si en los tres reinos había nadie que ocupara una posición en el mundo de las letras, que pudiera soportar el libro. Debo exceptuar únicamente al Primado de Inglaterra, doctor Herring, y al Primado de Irlanda, doctor Stone, que parecen dos raras excepciones. Estos dignos prelados me enviaron por separado mensajes de que no me desanimara.

Sin embargo, confieso que sí estaba desanimado[29]. Si no hubiera estallado en ese momento la guerra entre Francia e Inglaterra[30], es seguro que me ha-

---

También es muy significativa la alusión a «un príncipe todavía niño (¿Carlos II? *F. D.)* que, en manos de sus enemigos, resulta tanto más digno de compasión cuanto menos advierte su desdichada situación» (II, II, 7; pág. 507).

[29] Al fracaso de *Historia I* se unió en 1756 nada menos que el intento de excomulgar a Hume. El Reverendo George Anderson hizo todo lo posible por conseguir el edicto por parte de la *Church Assembly* de Escocia. Reunido el *Committee of Overture,* la moción no prosperó, afortunadamente, gracias al apoyo del Reverendo Robert Wallace, que mantuvo la incompetencia de la Iglesia para juzgar del contenido de las obras de Hume. La moción fue rechazada por 50 votos contra 17. No opinaría lo mismo la Iglesia Católica, que incluyó las *Opera omnia* del filósofo en el *Index Librorum prohibitorum,* por Decreto de 19 de enero de 1761 (ratificado en 10 de septiembre de 1827; cf. *Index*... Roma, 1911, pág. 160).

[30] Se trata de la *Guerra de los siete años* (1756-63), sostenida por Federico II de Prusia, con la ayuda de Inglaterra, contra Francia, Suecia, Rusia y Austria. En esta guerra Inglaterra obtendría (por más de un siglo) el dominio indiscutible sobre el mar, y ocupó (por fin, tras el intento fallido de St. Clair) parte del Canadá, arrebatándoselo a los franceses. Sobre los sentimientos de Hume, extranjero en su patria, existen preciosos documentos en su correspondencia con Sir Gilbert Elliot de Minto. Así, en 1761: «No creo que haya un inglés entre cincuenta que, si oyera decir que mañana me voy a romper la crisma, no se alegrara por ello. Unos me odian porque no soy un *tory;* otros, porque no soy *whig;* algunos, porque no soy cristiano; y todos, porque soy escocés. ¿Puedes

bría retirado a alguna ciudad de provincia de aquel reino, y cambiado de nombre; y jamás habría vuelto a mi país. Pero, como este proyecto no era practicable por el momento, y el volumen siguiente estaba bastante avanzado, decidí animarme y perseverar.

Mientras tanto, publiqué en Londres mi *Historia natural de la religión,* junto con otros pequeños ensayos; la acogida que el público dispensó a la obra fue bien mediocre. Lo único que pasó fue que el doctor Hurd escribió un panflecto contra ella, con toda la petulancia antiliberal, arrogancia y desvergüenza propias de la escuela warburtoniana [31]. El panfleto me proporcionó algún consuelo, dada la indiferente acogida que por lo demás tuvo mi trabajo.

En 1756, dos años después de la edición del primer volumen, se publicó la segunda parte de mi *Historia,* que trataba del período comprendido entre la muerte de Carlos I y la Revolución [32]. El trabajo disgustó menos a los *whigs,* y fue mejor recibido. No sólo se sostuvo por sus solas fuerzas, sino que ayudó a sacar a flote a su infortunado hermano.

Sin embargo, a pesar de que la experiencia me había enseñado que el partido *whig* tenía el poder de conceder todos los puestos, lo mismo en la administración del Estado que en el mundo de las le-

---

seguir diciendo en serio que yo soy inglés? ¿Es que tú, o yo, somos ingleses?» *(Letters,* I, pág. 436.) Y de nuevo en 1764, desde París: «Ya me he acostumbrado a no encontrarme más que con insultos e indignidades por parte de mi país. Pero si esto continúa así, *ingrata patria, nec ossa quidem habebis.*» (En HEINEMANN: *op. cit.,* pág. 24.)

[31] El Reverendo Richard Hurd era efectivamente un fanático seguidor de Warburton. En realidad, lo que hizo Hurd fue compilar y prologar unas observaciones anónimas (obra de Warburton) dirigidas como amenaza a Millar, con ocasión de la publicación de *Four Dissertations* (cf. *nota* 24). Es consolador pensar, después de todo, que si los nombres de Warburton y Hurd se conservan hoy es sólo gracias a Hume.

[32] Incluía, pues, el *Protectorado* de Cromwell y la restauración de los Estuardo (Carlos II y Jacobo II). El éxito se debió, indudablemente, a que los temas no suscitaban tan gran polémica.

tras, me sentía tan poco inclinado a su griterío sin sentido que, en cerca de cien alteraciones que ulteriores estudios, lecturas o reflexiones me llevaron a hacer en el reinado de los dos primeros Estuardos, todas ellas se inclinaron invariablemente del lado *tory*[33]. Es ridículo pretender que la Constitución inglesa anterior a ese período era un proyecto formal de libertad.

En 1759 publiqué mi *Historia de la Casa de Tudor*. El clamor que se levantó contra este trabajo fue casi idéntico al de la *Historia* de los dos primeros Estuardos. Mi exposición del reinado de Isabel excitó particularmente las iras del público. Pero yo era ya insensible a los pareceres de la locura general, y continué mi obra muy apacible y tranquilamente en mi retiro de Edimburgo. Así finalicé, en dos volúmenes, el estudio del período anterior de la *Historia de Inglaterra,* y que publiqué en 1761, con un éxito tolerable (y solamente tolerable)[34].

---

[33] Esta confesión de parcialidad no deja de resultar sorprendente (cf. *nota* 27). Hume era liberal en *teoría* (sin la acepción peyorativa que tiene hoy este uso), y aprobaba, con matizaciones, el programa *whig* (cf. *Tr.,* III, II, 8: III, páginas 112 y sigs.); pero no podía soportar a las *personas* que en el momento representaban esa doctrina. Muy especialmente sentía aversión hacia William Pitt (a quien, por un fácil juego de palabras, denominaba *Pit:* «pozo», «abismo»). Con la edad se fue consolidando su conservadurismo. Así, en 1768, escribe: «La licencia, o más bien, el frenesí de la libertad ha tomado posesión de nosotros y está a punto de llevarnos a todos a la ruina. Qué felicidad siento por haberme mantenido en todos mis escritos, según creo, a conveniente distancia de esos tentadores extremos, y haya conservado el debido respeto a los magistrados y el gobierno establecido, como conviene al carácter de un historiador y filósofo.» *(Letters,* II, págs. 181-2.) Y, en octubre de 1769, escribe la lapidaria frase: «Tanta libertad es incompatible con la sociedad humana.» *(Letters,* II, pág. 210.) Sin embargo, esta postura no era sólo propia de la edad o de la aversión a personas determinadas. La piedra de toque (sobre la posibilidad de alzarse contra el tirano) se encuentra ya en el *Tratado* (III, II, 9 *passim).*

[34] En realidad, el cuarto volumen *(Historia de Inglaterra, desde la invasión de Julio César al advenimiento de Enri-*

Sin embargo, a pesar de los vientos y cambios de apreciación [35] a que mis escritos habían estado expuestos, la verdad es que continuaron avanzando de tal forma que el dinero por derechos de autor que me entregaron los editores superó con mucho todo lo conocido hasta la fecha en Inglaterra. De este modo llegué a ser, no sólo independiente, sino también rico. Me retiré a Escocia, mi país natal, con el propósito de no volver a poner los pies fuera de él. Me quedaba la satisfacción de no haber solicitado jamás el favor de nadie importante, ni haber siquiera fomentado su amistad [36]. Una vez cumplidos los cincuenta años, había pensado pasar el resto de mis días de esta filosófica manera, cuando recibí, en 1763, una invitación del Conde de Hertford [37], a quien no

que VIII) se publicó en 1762, y fue la última obra original que Hume publicó en vida. Un juicio acertado sobre la *Historia*, en general, se encuentra en MOSSNER *(op. cit.,* pág. 308): «Aunque la *Historia* de Hume no sea ya adecuada para nuestro tiempo, es interesante volver a ella por cualquiera de estas razones: para disfrutar de ella como obra literaria, o para ver cómo interpretaba el pasado en función de su época el mayor genio de la *Enlightment.*» (Entiendo «Ilustración Inglesa», no «Ilustración» en general. No podría, en efecto, decirse esto último existiendo Kant.) Lo cierto es que, hasta finales del siglo XIX, Hume fue considerado (y celebrado como) historiador, y no como filósofo.

[35] *Stations* («estaciones del año»), en el original. No he encontrado una metáfora adecuada en castellano.

[36] Hume puede ciertamente vanagloriarse de este hecho. Apenas existe un filósofo de la *Edad Moderna* que no haya necesitado dedicar sus obras a ningún potentado. Recuérdese, por ejemplo, la *Dedicatoria* al Barón Von Zedlitz, en la *Crítica de la razón pura:* «Queda de V.E., el más humilde y obediente servidor, Immanuel Kant.» (B VI/A VI.)

[37] Se trata de Francis Seymour Conway, primer Conde de Hertford. La verdad es que los contactos de Hume con pensadores franceses (su amistad con Montesquieu databa ya de 1749), y su deseo de visitar de nuevo aquel país, habían aumentado con la entrada en escena (en 1761, y por carta) de la gran figura femenina de la vida de Hume: Marie-Charlotte-Hippolyte de Campet de Saujeon, Condesa de Bouffleurs-Rouverel (y amante del poderosísimo Príncipe de Conti), cuya admiración intelectual hacia el filósofo se convertiría (hay bastantes razones para ello) en algo más intenso durante la es-

conocía en absoluto, para acompañarle en su embajada de París, con la perspectiva casi segura de ser nombrado secretario de embajada; hasta entonces, debería desempeñar las funciones de ese cargo. Aunque la oferta era seductora, en un principio la rechacé, tanto por mi aversión a establecer relaciones con los grandes como por temer que las cortesías y compañías festivas de París le resultarían desagradables a una persona de mis años y carácter. Sin embargo, como su Señoría repitió la invitación, acabé por aceptar. Tengo todas las razones del mundo, tanto por placer, como por interés, para sentirme satisfecho de mis relaciones con este caballero, así como de las que más adelante sostuve con su hermano, el general Conway.

Quienes no hayan experimentado el extraño efecto que tienen las modas no podrán imaginarse nunca la acogida que se me dispensó en París, por parte de hombres y mujeres de todo rango y condición. Cuanto más me apartaba de sus excesivas cortesías, tanto más me abrumaban con ellas. Sin embargo, es realmente agradable vivir en París, dado el gran número de personas sensibles, cultas y educadas en que abunda esa ciudad, por encima de cualquier otro lugar del mundo. Llegué a pensar en quedarme a vivir allí el resto de mis días [38].

---

tancia francesa. Fue Madame de Bouffleurs quien recomendaría a Rousseau al filósofo escocés, y quien popularizó su epíteto a este último: *le bon David*. Finalizada la *Guerra de los siete años*, la Condesa llegó incluso a viajar a Londres en 1763, con el explícito propósito de ver a Hume. Mas ni siquiera esto hizo moverse al escocés de su tierra. Sin embargo, Madame de Bouffleurs sí encontró en Londres a Lord Hertford, y cabe pensar que la invitación para que Hume ocupara la secretaría tuvo en definitiva su origen en la Condesa. Estas circunstancias, más las detalladas en la *Autobiografía*, movieron por fin a Hume a aceptar.

[38] La acogida que Hume encontró en Francia fue realmente espectacular. Allí tuvo ocasión de codearse con —y ser adulado por— todos los *philosophes:* D'Alembert, Buffon, Diderot, D'Holbach y, también, Rousseau («ese lindo hombrecillo», *that little nice man,* lo llamaba Hume). En seguida fue intro-

Fui nombrado secretario de embajada[39]; y en el verano de 1765, Lord Hertford se marchó, al ser nombrado Lord Gobernador de Irlanda. Desempeñé el puesto de encargado de negocios hasta la llegada del Duque de Richmond, a finales de aquel año. A co-

---

ducido en los «salones» (Madame Helvétius y, sobre todo, el *Temple*). Chastellux llegó a decir que el nombre del filósofo era «tan respetable en la república de las letras como el de Jehová entre los hebreos». (MOSSNER: *op. cit.*, pág. 480.) Fue allí donde adquirió la fama de «santón laico»: Voltaire empezó a hablar de él como «mi San David» (aunque «San David» no sentía, por su parte, gran admiración hacia el carácter y valía del *philosophe*).

[39] Fue nombrado en julio de 1765 (una de las últimas cosas que logró Hertford antes de abandonar la embajada) con unos honorarios altísimos: 1.200 libras al año (más gastos de representación). Era el momento del triunfo. Ahora sí podía sentir ese legítimo orgullo de que nos habla en el *Tratado* (III, III, 2; pág. 793): «puede observarse que, si está bien fundado y no se exterioriza, un genuino y cordial orgullo o aprecio por la propia persona constituye una parte esencial del carácter de un hombre de honor: no hay cualidad de la mente que resulte más indispensable para conseguir el aprecio y la aprobación de los hombres». Después de tantas acusaciones y calumnias, Hume podía decir: «Así que, a pesar del ateísmo y el deísmo, el whigismo y el torysmo, del escoticismo y la filosofía, poseo en estos momentos un cargo de honor, y de 1.200 libras al año; y esto sin adulaciones ni súplicas, por el solo favor de una persona a quien tengo todas las razones para amar.» (*Letters*, I, pág. 510.) Pero mientras esto sucedía en Francia, por vez primera se publicaba en Inglaterra una obra que, *filosóficamente*, criticaba el sistema de Hume: la *Inquiry into the Human Mind* (1764), de Thomas Reid, que ha venido suministrando desde entonces las armas para la interpretación (que hoy llamaríamos «vulgar», por ser la que aparece en los manuales) del empirista que destruye desde dentro el propio sistema al llevar al extremo las consecuencias que Locke apuntaba y Berkeley desarrolló. Mucho más poderoso (y vergonzante, llegando al insulto personal) fue el *Essay on the Nature and the Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism*, de JAMES BEATTIE (1770). Lo curioso es que, a pesar de su influencia devastadora, fue la traducción alemana de esta obra (llena de citas del *Tratado*) la fuente por la que Kant pudo acceder a la gran obra de juventud, haciendo inteligentemente abstracción de las críticas, casi siempre burdas, de Beattie.

mienzos de 1766 abandoné París[40], y al verano siguiente estaba de vuelta en Edimburgo, con las mismas intenciones que antes: esconderme en mi retiro filosófico[41]. Volvía, no más rico, pero sí con mucho más dinero, y con una renta muy superior a la que tenía cuando me marché; y ello gracias a la amistad de Lord Hertford. La verdad es que tenía ganas

[40] Abandonó París *con* Jean-Jacques Rousseau, cuya posición en Francia empezaba a resultar peligrosa tras la publicación del *Emilio*. Así comenzó uno de los *affaires* más famosos del mundo de las letras. La generosidad del escocés no fue ciertamente agradecida por el suspicaz ginebrino. Hume quería proporcionarle una pensión por parte de Jorge III. Rousseau deseaba esa pensión, pero por ningún medio quería que *se notase* que la deseaba (remedando los famosos versos de nuestro Calderón en *La vida es sueño:* «porque no sepas que sé / que sabes flaquezas mías» (Jornada I, Escena II). Hume quiso albergar a su amigo en el Surrey, muy cerca de Daniel Malthus (padre de Robert, el famoso economista), muy amigo de ambos. Pero Rousseau no aceptó el lugar y, tras múltiples vacilaciones, acabó por trasladarse a Wootton (donde decía morirse de frío). Allí comenzó sus *Confesiones*. Cuando Hume empezó a gestionar la pensión (por mediación del General Conway), el ginebrino la rechazó, airado, quejándose además de ser tratado como un niño y como un mendigo. Decía que se estaban riendo de él. Un intento de conciliación acabó con la acusación directa a Hume de ser un «traidor». Ambos se separaron. No volverían a encontrarse. La controversia se agrió por la entrada en escena (llamados por Hume, esta es la verdad) de Horace Valpole y Voltaire. Hume, que temía perder su reputación entre sus admiradores parisienses, hizo publicar anónimamente (editado por D'Alembert) un panfleto no demasiado imparcial: *Exposé succinct de la contestation qui s'est élévée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justicatives*. La traducción inglesa apareció de inmediato. Rousseau, solitario en Wootton, llegó a sentirse víctima de una conspiración internacional, y acabó regresando a Francia en junio de 1767. Hume olvidó pronto ese «misserable affair», pero no así el ginebrino.

[41] Esto no es exactamente cierto. Hume deseaba volver a París, y por ello permaneció en Londres hasta septiembre de 1766. Sin embargo, las complicaciones del *caso* Rousseau y la gran acogida que encontró en su vuelta a Edimburgo (en principio, sólo provisional) le hicieron olvidar la tentadora oferta de Madame Bouffleurs, que había conseguido del Príncipe de Conti el acondicionamiento en el *Temple* de varias estancias para Hume.

de probar qué lujos podría procurarme, de la misma manera que antiguamente había hecho pruebas para subsistir. Sin embargo, en 1767 el señor Conway me ofreció el cargo de Subsecretario. La índole de la invitación, el carácter de esa persona, y mis relaciones con Lord Hertford, me obligaron a aceptar el cargo[42]. Regresé a Edimburgo en 1769, muy rico (poseía una renta de mil libras al año), lleno de salud, y, aunque algo entrado en años, con el deseo de disfrutar tranquilamente de mis bienes durante largo tiempo, y, además, de ver cómo se iba incrementando mi reputación[43].

En la primavera de 1772, padecí un desorden intestinal del que en un primer momento no hice caso,

[42] Hume no deseaba en absoluto el cargo: lo aceptó sólo por gratitud hacia los Conway. Hume fue nombrado Subsecretario de Estado para el Departamento Septentrional (asuntos diplomáticos con los países situados al norte de Francia, Rusia incluida). El cargo no estaba remunerado: era solamente honorífico. El General Conway, sin embargo, dimitió en enero de 1768, con lo que Hume quedaba libre de sus obligaciones. Pero no abandonó Londres hasta agosto de 1769. Parece que las razones para ello eran recibir una pensión de Jorge III (200 libras al año) y corregir la nueva edición de su *Historia*. William Straham sugirió a Hume que continuara la gran obra hasta su propio tiempo. La respuesta se ha hecho célebre: «Tengo que declinar no solamente esta oferta, sino cualquier otra de índole literaria. Y ello por cuatro razones: porque soy demasiado viejo, demasiado gordo, demasiado perezoso y demasiado rico.» *(Because I'm too old, too fat, too lazy, and too rich.)* (La respuesta apareció en el *New Evening Post* de 6 de diciembre de 1776; cit. en MOSSNER: *op. cit.*, pág. 556.)

[43] Fue en esta época cuando, medio en serio, medio en broma, empezó a ser denominado Hume por sus compatriotas «San David de Escocia». Sus relaciones con las damas de Edimburgo (con numerosas proposiciones de matrimonio) fueron excelentes. Quizá la más famosa fue Nancy Orde, que, según se dice, escribió con tiza en la fachada de la casa del filósofo: *St. David's Street*. Desde entonces, la calle fue denominada de ese modo; MOSSNER *(op. cit., apéndice H,* página 620) ha confirmado documentalmente la tradición popular. Lo cierto es que el propio Hume pensó seriamente en casarse con Nancy Orde, pero no llegó a decidirse, seguramente por las dos primeras razones que adujo para no actualizar su *Historia*.

pero que se ha convertido, como sé muy bien ahora, en dolencia incurable y mortal[44]. Tengo la esperanza de contar con una muerte rápida. La verdad es que he sentido bien poco dolor a causa de mi enfermedad; y lo que resulta más extraño, a pesar de que mi persona se va doblegando, nunca se ha abatido mi espíritu ni por un momento. Tanto es así, que si tuviera que elegir un período de mi vida por el que volver a pasar, posiblemente me sintiera tentado a señalar estos últimos años. Poseo el mismo ardor por el estudio que siempre he sentido[45], y la misma alegría por la compañía de otras personas. Además, pienso que a un hombre de sesenta y cinco años la muerte sólo le evitaría unos cuantos años de sufrimientos; y a pesar de advertir muchos síntomas de que por fin resplandece con nuevo brillo mi reputación como hombre de letras, sé que no tendría sino unos pocos años para disfrutar de ella. Es difícil sentir

---

[44] Ya desde 1772 empezó Hume a sentir molestias en el vientre. Sus amigos le pidieron que viajara a Londres para ser atendido por mejores médicos. Pero él prefirió quedarse en Edimburgo, atendido por sus amigos, los doctores Joseph Black, William Cullen y Francis Home, y, de esta forma, «morir con mucha mayor tranquilidad en *St. David's Street* que en cualquier otro sitio». (MOSSNER: *op. cit.*, pág. 590.) A pesar de ello, a fines de abril de 1776 viajó a Bath, en un último intento por obtener la curación. Pero los distintos informes médicos no pudieron ser más contradictorios: el Doctor Hunter diagnosticó un tumor en el hígado; Sir John Pringle, una constricción del colon, mientras que el Doctor Black había asegurado que se trataba de una hemorragia intestinal (¿una úlcera perforada?). Hume tomó con calma estas controversias, y regresó en seguida a Edimburgo, ya que las aguas de Bath se revelaron no sólo inútiles, sino incluso nocivas. El filósofo celebró la llegada a *St. David's Street* con una cena para sus amigos. Fue su último acto público: era el 4 de julio de 1776, día de la firma de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos.

[45] Todavía pudo tener la satisfacción de leer, en la primavera de 1776, dos grandes obras de dos grandes escoceses y amigos: *Decline and Fall*, de EDWARD GIBBON, y, sobre todo, *Wealth of Nations* («La riqueza de las naciones»), de ADAM SMITH.

mayor despego hacia la vida que el que siento en estos momentos.

Concluyo mi historia con la descripción de mi propio carácter. Soy, o mejor, era (pues éste es el estilo que debo ya utilizar al hablar de mí mismo, y que me anima a contar mis sentimientos), era —digo— un hombre de cordial disposición, con dominio de mí mismo, de humor franco, social y jovial, capaz de sentir amistad, pero poco suceptible de enemistarme con nadie, y de gran moderación en todas mis pasiones. Ni siquiera el ansia de fama literaria, mi pasión dominante, ha agriado en ningún momento mi carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños. Han aceptado mi compañía lo mismo el joven y despreocupado que el estudioso y hombre de letras; y así como he sentido particular placer en la compañía de damas discretas [46], tampoco he tenido quejas del recibimiento que siempre me han dispensado. En una palabra, a pesar de que la mayoría de los hombres eminentes han tenido razones para dolerse de la calumnia ajena, yo nunca me he sentido herido por ella, ni tampoco mordido por sus funestas dentelladas. A pesar de haberme expuesto atrevidamente a la rabia de banderías civiles y religiosas, parece como si en su habitual furia se hubieran quedado inermes, para mi propio provecho. Nunca han necesitado justificar mis amigos ningún detalle de mi carácter o conducta. Y, como puede suponerse, no porque los fanáticos no hayan bien deseado inventar y propagar cualquier cuento para desacreditarme, sino porque nunca pudieron encontrar nada que les pareciera tener siquie-

---

[46] Su última carta efectiva (todavía enviaría una pequeña misiva a Adam Smith), de 20 de agosto de 1776, fue para una mujer: Madame de Boufflleurs: «Mi enfermedad consiste en una diarrea, o desorden intestinal, que me ha venido minando estos últimos dos años, pero que desde hace seis meses me ha empujado visiblemente hacia el final. Veo acercarse la muerte poco a poco, pero no siento ansiedad ni temor. Recibe mi saludo, con gran afecto y respeto, por última vez.» *(Letters,* II, pág. 335.)

ra un asomo de verosimilitud. No puedo decir que no exista algo de vanidad por mi parte al hacer mi propia oración fúnebre, pero tengo la esperanza de que no esté fuera de lugar: y éste es un hecho que fácilmente puede uno aclarar, y cerciorarse de él.

18 abril de 1776 [47].

David Hume

[47] Murió el 25 de agosto de 1776. Un codicilo, añadido el 15 de abril al testamento de Hume, decía así: «Si muriera en cualquier lugar dentro de Escocia, deseo ser enterrado de modo privado en *Carlton Church Yard,* en el lado sur; sobre mi cuerpo quiero que se coloque un monumento de valor no superior a cien libras, con una inscripción que tenga solamente mi nombre y los años de mi nacimiento y muerte, dejando a la posteridad añadir el resto.» Sus deseos se cumplieron.

LIBRO PRIMERO

DEL ENTENDIMIENTO

Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis; et quae sentias dicere licet [1].

TÁCITO

---

[1] TÁCITO: *Histor.* lib. I, 1. El texto completo dice: «Quod si vita suppeditet, principatum divi Nervae et imperium Trajani, uberiorem securioremque materiam, senectuti seposui, rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet.» [«Y por si acaso me queda todavía vida, he reservado para mi vejez dedicarme a los principados del divino Nerva y de Trajano, materias éstas más ricas y menos peligrosas gracias a la rara felicidad de una época en que puede pensarse lo que se quiere y decir lo que se piensa.»]

ADVERTENCIAS A LOS LIBROS I Y II

La intención que persigo en la presente obra queda suficientemente expuesta en la introducción. *El lector deberá tener en cuenta, tan sólo, que no todas las cuestiones que allí me he propuesto son tratadas en estos dos volúmenes. Los problemas del* entendimiento *y las* pasiones *constituyen por sí mismos una cadena completa de razonamientos; deseaba por ello aprovecharme de esta división natural para poner a prueba el gusto del público. Si tengo la suerte de salir airoso, continuaré mi obra examinando los problemas de la* moral, *la* política *y la* crítica de artes y letras[2]. *Con ello se completaría este* Tratado de la naturaleza humana. *La aprobación del público sería la mayor recompensa de mis esfuerzos; estoy sin embargo decidido a considerar su juicio, sea cual fuere, como la mejor lección que pueda recibir.*

---

[2] «criticism». El término es ambiguo, y en la intención de Hume parece referirse más bien a la *crítica artística* —mezclada con nociones de *preceptiva* y *estilística*— que a la *estética*, como ciencia teórica y filosófica.

INTRODUCCION

Nada hay que resulte más corriente y natural en XVII aquéllos que pretenden descubrir algo nuevo en el mundo de la filosofía y las ciencias que el alabar implícitamente sus propios sistemas desacreditando a todos los que les han precedido. Ciertamente, si se hubieran contentado con lamentar la ignorancia que todavía padecemos en la mayor parte de los problemas importantes que pueden presentarse ante el tribunal de la razón humana, pocas personas de entre las familiarizadas con las ciencias habría que no se hallaran dispuestas a estar de acuerdo con ellos. Cualquier hombre juicioso e ilustrado percibe fácilmente el poco fundamento que tienen incluso sistemas que han obtenido el mayor crédito y que han pretendido poseer en el más alto grado una argumentación exacta y profunda. Principios asumidos confiadamente, consecuencias defectuosamente deducidas de esos principios, falta de coherencia en las partes y de evidencia en el todo: esto es lo que se encuentra por doquier en los sistemas de los filósofos más eminentes; esto es, también, lo que parece haber arrastrado al descrédito a la filosofía misma [3].

[3] Es interesante hacer notar que Kant comienza su *Crítica de la razón pura* con el mismo reconocimiento del descrédito

Tampoco se requiere mucha inteligencia para descubrir la presente condición imperfecta de las ciencias;
XVIII hasta el vulgo puede juzgar desde fuera, al oír el ruido y el alboroto levantados, que no todo va bien dentro. No hay nada que no esté sujeto a discusión y en que los hombres más instruidos no sean de pareceres contrarios. Ni el más trivial problema escapa a nuestra polémica, y en la mayoría de las cuestiones de importancia somos incapaces de decidir con certeza. Se multiplican las disputas, como si todo fuera incierto; y estas disputas se sostienen con el mayor ardor, como si todo fuera cierto. En medio de todo este bullicio, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia: no hay hombre que desespere de ganar prosélitos para las más extravagantes hipótesis con tal de que se dé la maña suficiente para presentarlas con colores favorables. No son los guerreros, los que manejan la pica y la espada, quienes se alzan con la victoria, sino los trompetas, tambores y músicos del ejército.

De aquí surge en mi opinión ese común prejuicio contra los razonamientos metafísicos, del tipo que sean, prejuicio que vemos incluso en quienes se tienen por hombres de estudio y que valoran en su justa medida, en cambio, las demás ramas de la literatura. Estos estudiosos no entienden por razonamiento metafísico el realizado en una disciplina particular de las ciencias, sino toda clase de argumentos que sean de algún modo abstrusos, y que exijan alguna atención para ser entendidos. Hemos gastado con tanta frecuencia nuestros esfuerzos en investigaciones de ese tipo que por lo común las damos de la-

---

de la filosofía, y, más exactamente, de la metafísica (cf. «Prólogo a la primera ed.», A VII y ss.). Es éste, con todo, un tópico caro a filósofos de todos los tiempos, y que se arrastra desde la definición aristotélica de la metafísica como «ciencia que se busca» hasta nuestro ORTEGA (*«¿Qué es filosofía?»*, Rev. Occidente), Madrid, 1963[3], pág. 19), o ADORNO, en 1962 (*Wozu noch die Philosophie;* hay trad. de J. Aguirre en Taurus, Madrid, 1964).

do sin vacilación, y tomamos la resolución de que si tenemos que ser presa de errores y engaños, que éstos sean al menos algo natural v entretenido. Lo cierto es que sólo el escepticismo más radical, unido a una fuerte dosis de pereza, puede justificar esta aversión hacia la metafísica, pues si la verdad fuera en general alcanzable por la capacidad humana, ciertamente debería ser algo muy profundo y abstruso, de modo que esperar alcanzarla sin esfuerzo cuando los más grandes genios han fracasado, a pesar de supremos esfuerzos, es cosa que hay que considerar realmente como vana y presuntuosa. Yo no pretendo **XIX** tal ventaja en la filosofía que voy a exponer; por el contrario, tendría por mala señal que se la encontrara obvia y fácil de entender.

Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las *matemáticas,* la *filosofía natural*[4] y la *religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de éstos. Es imposible predecir qué cambios y progresos podríamos hacer en las ciencias si conociéramos por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano, y si pudiéramos explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como la de las operaciones que realizamos al argumentar. Y es sobre todo en la religión natural donde cabe esperar progresos, ya que esta disciplina no se contenta con instruirnos sobre la naturaleza de las facultades superiores, sino que lleva mucho más lejos sus concepciones: a la disposición de éstas para

[4] Por «*natural philosophy*» se ha venido entendiendo en inglés, casi hasta principios de este siglo, la ciencia física (por ejemplo, la obra de NEWTON: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica),* aunque Hume aprovecha a veces la ambigüedad del término para designar también cuestiones propiamente filosóficas.

con nosotros, y a nuestros deberes para con ellas; de manera que no somos tan sólo seres que razonamos, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos.

Por consiguiente, si ciencias como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento que del hombre se tenga, ¿qué no podrá esperarse en las demás ciencias, cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana? El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas [5]; la moral y la crítica artística tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: *lógica, moral,*
XX *crítica de artes y letras,* y *política,* está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana.

Aquí se encuentra, pues, el único expediente en que podemos confiar para tener éxito en nuestras investigaciones filosóficas, abandonando así el lento y tedioso método que hasta ahora hemos seguido. En vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente hacia la capital o centro de estas ciencias: hacia la naturaleza humana misma; ya que, una vez dueños de esta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde ese puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre. Y además, con calma, podremos pasar a descubrir más plenamente las disciplinas que son objeto de pura curio-

[5] Desde la perspectiva actual, la «lógica» de Hume parece englobar cuestiones de epistemología, semántica, metodología de las ciencias y aun psicología de la investigación científica. Aun cuando todo el libro I es prueba de ello, véase especialmente parte III, sec. XV, y también el capítulo final del libro II (parte III, sec. X).

sidad. No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. Por eso, al intentar explicar los principios de la naturaleza humana proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad.

Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación. No es una reflexión que cause asombro el considerar que la aplicación de la filosofía experimental a los asuntos morales deba venir después de su aplicación a los problemas de la naturaleza, y a más de un siglo de distancia, pues encontramos que de hecho ha habido el mismo intervalo entre los orígenes de estas ciencias, y que de TALES a SOCRATES el espacio de tiempo es casi igual al que media entre Lord BACON y algunos recientes filó- **XXI**
sofos en *Inglaterra* *, que han comenzado a poner

* Señor *Locke*, Lord *Shaftsbury*, Doctor *Mandeville*, señor *Hutchinson*, Doctor *Butler*, etc.[6]

[6] La lista parece ser meramente cronológica, y no valorativa. De JOHN LOCKE (1632-1704) ya hemos hablado en nuestro *Estudio preliminar*. ANTHONY ASHLEY COOPER, Conde de *Shaftesbury (Shaftsbury* en el texto, sin duda por errata) (1671-1713), educado por Locke, es quizá el máximo representante de los moralistas ilustrados ingleses. Su *An Enquiry Concerning Virtue, or Merit* es de 1699; *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, de 1711. BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733), holandés de ascendencia francesa, pasó a Inglaterra en 1688, al amparo de la *Segunda Revolución*. Librepensador, algo cínico y frívolo, es el tipo de «philosophe» que Voltaire encarnaría después a la perfección. La obra que le dio fama fue *The Grumbling Hive, or knaves turned honest* (1705) *[La colmena descontenta o los granujas se vuelven honrados]*, reeditada en 1714, y ya en 1723 con el título que ha pasado a la posteridad, y que es de suyo una declaración de principios: *The Fable of the Bees, or Private Vices, Publics*

la ciencia del hombre sobre una nueva base y han atraído la atención del público y excitado su curiosidad. Tan cierto es esto que, aunque otros países puedan rivalizar con nosotros en poesía y superarnos en otras artes agradables, los progresos en la razón y la filosofía sólo pueden deberse a la tierra de la tolerancia y la libertad.

Benefits [La fábula de las abejas, o vicios privados, beneficios públicos]. La obra constituye una apología del racionalismo y el materialismo (desarrolla doctrinas de Hobbes), aplicados a la moral y la política. Con un espíritu escéptico, cercano a Bayle —y, por tanto, cercano a Hume—, escribió en 1720 sus *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness [Pensamientos libres sobre religión, la Iglesia y la felicidad natural],* que le llevaron, finalmente, a tener que retractarse por la fuerza, y públicamente, en su *Inquiry into the origin of man and usefulness of Christianity* (1732). BERKELEY lo atacó en su *Alcifrón, o el pequeño filósofo.* Influyó fuertemente en Helvetius y los utilitaristas. Con respecto a FRANCIS HUTCHESON *(Hutchinson* en el original inglés, por errata) (1694-1746), su influencia sobre la moral de Hume es enorme; cf. nuestro *Estudio preliminar.* Sus obras más importantes son *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) y *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense* (1736). Hutcheson es el máximo exponente de la llamada «filosofía del sentimiento moral». Puede decirse que la ética formalista kantiana ha surgido, en parte, como reacción a este tipo de filosofía (cf. la *Dissertatio* de 1770, II, § 9). Por último, JOSEPH BUTLER (1692-1752), Obispo de Bristol y de Durham (1750). Era el primer destinatario de *Tr. I y II.* Hume intentaba granjearse el favor y poderosas influencias de Butler, aunque para ello tuvo que desgajar de la obra los apartados menos «ortodoxos»: el relativo a los milagros y, seguramente, también el concerniente a la Providencia y la vida futura, que aparecieron posteriormente en la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748). Conocemos la historia de esta mutilación gracias a una carta escrita por Hume en 1737 a Henry Home, futuro Lord Kames: «Tus pensamientos y los míos coinciden por lo que respecta al Doctor Butler. Me gustaría que alguien me presentara a él. En estos momentos estoy castrando mi obra, esto es, cortándole sus partes más nobles; es decir, me estoy esforzando porque resulte lo menos ofensiva posible, sin lo cual no puedo atreverme a ponerla en manos del Doctor. Este es un ejemplo de cobardía del que yo mismo me avergüenzo, aunque no creo que ninguno de mis amigos me censure por ello» *(New Letters,* págs. 2-3).

Tampoco debemos pensar que este reciente progreso en la ciencia del hombre honra menos a nuestra patria que el anteriormente logrado en filosofía natural; por el contrario, tendremos que estimarlo como digno de mayor gloria, dada la superior importancia de aquella ciencia y su necesidad de reforma. Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas —y de las más simples—[7], es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica.

Por lo demás, el Doctor Butler, que se dio a conocer en 1713 por sus cartas a Clarke acerca de los atributos de la divinidad, supone una curiosa e inteligente mezcla de racionalismo y sentimentalismo moral. Partidario de Shfatesbury, influyó poderosamente en la escuela escocesa del *common sense*. Su obra principal es *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature* (1736).

[7] Hume formula aquí el famoso y venerable *principio de parsimonia,* cuya definición más «clásica» se encuentra seguramente en NEWTON: «Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est, et rerum causis superfluis non luxuriat» *(Princ. Math.* III, *Reg. Philos.* I). Sólo en nuestros días parece cuestionarse la pretendida importancia de la *simplicidad* en la evaluación de teorías. Cf. M. BUNGE: *The Weight of Simplicity in the Construction of Scientific Theories* (1961) (hay traducción de J. Sempere en la compilación de Bunge, *Teoría y realidad,* Barcelona, 1972, páginas 129-187). Del mismo autor, *The Myth of Simplicity,* Englewood Cliffs, N. J., 1963.

No creo que el filósofo que se aplicase con tal seriedad a explicar los principios últimos del alma llegara a mostrarse gran maestro en esa ciencia de la
XXII naturaleza humana que pretende explicar, o muy conocedor de lo que sería naturalmente satisfactorio para la mente del hombre. Pues nada es más cierto que el hecho de que la desesperación tiene sobre nosotros casi el mismo efecto que la alegría, y que tan pronto como conocemos la imposibilidad de satisfacer un deseo desaparece hasta el deseo mismo. Cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencidos de nuestra ignorancia y nos demos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad; experiencia que es ya la razón del vulgo, por lo que en principio no hacía falta haber estudiado para descubrir los fenómenos más singulares y extraordinarios. Y del mismo modo que esta imposibilidad de ulteriores progresos es suficiente para convencer al lector, así es posible que el escritor que trate de esos temas logre convencer de un modo más refinado si confiesa francamente su ignorancia, y si es lo suficientemente prudente como para evitar el error —en que tantos han caído— de imponer a todo el mundo sus propias conjeturas e hipótesis como si fueran los más ciertos principios. Y si puede conseguirse una tal satisfacción y convicción mutuas entre maestro y discípulo, no sé qué más podemos pedir a nuestra filosofía.

Ahora bien, por si se creyera que esta imposibilidad de explicar los últimos principios es un defecto de la ciencia del hombre, yo me atrevería a afirmar que se trata de un defecto común a todas las ciencias y artes a que nos podamos dedicar, lo mismo si se cultivan en las escuelas de los filósofos que si se practican en las tiendas de los más humildes artesanos. Ni unos ni otros pueden ir más allá de la

experiencia, ni establecer principio alguno que no esté basado en esa autoridad. La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar —que no se encuentra en la filosofía natural— de que al hacer sus experimentos no puede realizar éstos con una fi- XXIII
nalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir. Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de ese fenómeno. En esta ciencia, por consiguiente, debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. Cuando se realicen y comparen juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre.

PARTE PRIMERA 1

De las ideas, su origen, composición, conexión, abstracción, etc.

Sección I

DEL ORIGEN DE NUESTRAS IDEAS

Todas las percepciones de la mente humana se
reducen a dos clases distintas, que denominaré IM-
PRESIONES e IDEAS. La diferencia entre ambas con-
siste en los grados de fuerza y vivacidad con que
inciden sobre la mente y se abren camino en nues-
tro pensamiento o conciencia. A las percepciones que
entran con mayor fuerza y violencia las podemos de-
nominar *impresiones;* e incluyo bajo este nombre
todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal
como hacen su primera aparición en el alma. Por
ideas entiendo las imágenes débiles de las impre-
siones, cuando pensamos y razonamos; de esta clase
son todas las percepciones suscitadas por el presente
discurso, por ejemplo, con la sola excepción de las
que surgen de la vista y del tacto, y con la del pla-
cer o disgusto inmediatos que este discurso pueda
ocasionar. No creo que sea necesario gastar muchas
palabras para explicar esta distinción. Cada uno per-
cibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay 2
entre sentir y pensar. Los grados normales de estas
percepciones se distinguen con facilidad, aunque no
es imposible que en algunos casos particulares puedan
aproximarse mucho un tipo a otro. Así, en el sueño,
en estado febril, en la locura o en una muy violenta
emoción del alma nuestras ideas pueden aproximarse

a nuestras impresiones; sucede a veces, por el contrario, que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas. Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo diferentes que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo grupos distintos, así como en asignar a cada una un nombre peculiar para hacer notar la diferencia *.

Hay otra división de nuestras percepciones que será conveniente tener en cuenta, y que se extiende tanto a nuestras impresiones como a nuestras ideas. Se trata de la división en SIMPLES y COMPLEJAS. Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino de que, por lo menos, son distinguibles unas de otras.

Una vez que hemos dispuesto ordenadamente nuestros objetos mediante estas divisiones, podemos dedicarnos ahora a considerar con mayor cuidado las cualidades y relaciones de aquéllos. La primera circunstancia que salta a mi vista es la gran semejanza

---

* Utilizo estos términos, *impresión* e *idea,* en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra idea en su sentido original, del cual la había apartado el señor *Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones [8]. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término impresión la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay —que yo sepa— nombre particular, ni en *inglés* ni en ninguna otra lengua.

[8] LOCKE: *Essay,* I, I § 8: «Creo que es el término que mejor sirve para representar cuanto sea objeto del entendimiento mientras un hombre piensa. Lo he utilizado para expresar todo cuanto se designa como *fantasma, noción, species* o cualquier otra cosa en que pueda emplearse la mente cuando piensa.»

entre nuestras impresiones e ideas en todo respecto, con excepción de su grado de fuerza y vivacidad. Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, 3
y aparece a la vez como impresión e idea. Cuando cierro mis ojos y pienso en mi habitación, las ideas que formo son representaciones exactas de las impresiones que he sentido; tampoco existe circunstancia alguna en las unas que no se encuentre en las otras. Repasando todas mis demás percepciones puedo encontrar igualmente la misma semejanza y representación. Las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí, circunstancia que encuentro notable y que ocupará mi atención por un momento.

Después de realizar un examen más cuidadoso me doy cuenta de que me he dejado llevar demasiado lejos por la primera apariencia, y de que debo hacer uso de la distinción de percepciones en *simples* y *complejas,* a fin de limitar esta conclusión general: *que todas nuestras ideas e impresiones son semejantes entre sí.* Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas. Puedo imaginarme una ciudad tal como la *Nueva Jerusalén,* con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya visto tal cosa. Yo he visto *París,* pero ¿afirmaría que puedo formarme de esa ciudad una idea tal que representara perfectamente todas sus calles y edificios, en sus proporciones justas y reales?

Advierto pues que aunque por lo general existe gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas *complejas,* con todo no es universalmente verdadera la regla de que éstas son copias exactas de aquéllas. Podemos considerar a continuación qué ocurre a este respecto con nuestras percepciones *simples.* Después del examen más cuidadoso de que soy capaz,

me atrevo a afirmar que en este caso la regla se mantiene sin excepción, y que toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde. La idea de rojo que nos hacemos en la oscuridad y la impresión que hiere nuestros ojos a la luz del sol difieren tan sólo en grado, no en naturaleza. Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto
4 repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente, o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente. Si no responde a este desafío —y es seguro que no podrá hacerlo— no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones [9].

Así, encontramos que todas las ideas e impresiones simples se asemejan unas a otras; y como las complejas se forman a partir de las simples, podemos afirmar en general que estas dos especies de percepción son exactamente correspondientes. Habiendo descubierto tal relación, que no requiere más examen, siento curiosidad por encontrar algunas otras de sus cualidades. Vamos a estudiar qué ocurre con respecto a

---

[9] Hume utilizará este «método de desafío» en numerosas ocasiones a lo largo del *Tratado*. Sin embargo, en muchas de ellas se desliza la llamada *falacia convencionalista:* se toma como tautología lo que no debería ser sino una generalización inductiva efectuada sobre la base de una convención. Así, dado que Hume fija de antemano el *sentido,* puede replicar a cualquiera que presente la excepción que ésta no es tal, precisamente por no convenir con los términos prefijados. Por ejemplo, supongamos que alguien afirma que todos los usureros son avaros, y desafía a quien sea a que le presente un usurero generoso; pero, cuando se hace esto, se le replica que éste no es un verdadero usurero, ya que antes se convino en que todos los usureros son avaros.

su existencia, y qué impresiones e ideas son causas, y cuáles, efectos.

El examen *completo* de este problema constituye el tema de la presente obra; por consiguiente, nos limitaremos por ahora a establecer como proposición general *que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente.*

Al buscar fenómenos que prueben esta proposición los encuentro de dos clases, tan sólo; pero en cada una de estas clases son los fenómenos palmarios, numerosos y concluyentes. Primero, mediante un nuevo examen me cercioro de lo que ya he asegurado: que toda impresión simple va acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. De esta conjunción constante de percepciones semejantes concluyo inmediatamente que existe una gran conexión entre nuestras impresiones correspondientes y nuestras ideas, y que la existencia de las unas tiene una influencia considerable sobre la de las otras. Una tal conjunción constante, con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones.
Para poder saber de qué lado se encuentra esta de- 5
pendencia, considero el orden de su *primera aparición,* y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas. Nuestras ideas no producen en su primera aparición impresiones que les correspondan, ni percibimos color alguno o sentimos una sensación simplemente por pensar en ello. Encontramos, por otra parte, que toda impresión —sea de la mente o del cuerpo—

es seguida constantemente por una idea que semeja esa impresión, y que difiere de ella tan sólo por sus grados de fuerza y vivacidad. La conjunción constante de nuestras percepciones semejantes es una prueba convincente de que las unas son causas de las otras; y esta prioridad de las impresiones constituye una prueba igualmente convincente de que nuestras impresiones son causas de nuestras ideas, y no nuestras ideas de nuestras impresiones.

Para confirmar esto consideraré otro fenómeno sencillo y convincente: siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras. Y esto es verdad no sólo en el caso en que los órganos sensoriales estén completamente destruidos, sino también cuando no han sido puestos nunca en funcionamiento para producir una impresión determinada. No podemos hacernos una idea correcta del sabor de una piña sin haberla probado realmente.

Existe, con todo, un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes. Creo que se concederá fácilmente que las varias ideas distintas de los colores, que entran por los ojos, o de los sonidos, que pro-
6 porciona el oído, son realmente diferentes unas de otras, a pesar de que a la vez sean también semejantes. Ahora bien, si esto es verdad de colores diferentes, no menos deberá serlo de los distintos matices que hay en un mismo color: cada uno de estos matices produce una idea distinta e independiente de las demás. Porque, si se negara esto sería posible pasar insensiblemente, mediante una continua gradación de matices, de un color al que estuviera más alejado de él; y si no concedéis que uno cual-

quiera de los tonos intermedios es diferente, no podréis negar sin caer en lo absurdo que los extremos son idénticos. Supongamos, por tanto, que alguien ha disfrutado de vista durante treinta años y llegado a familiarizarse perfectamente con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, de azul por ejemplo, que nunca ha tenido ocasión de hallar. Supongamos también que todos los diferentes matices de tal color —salvo ese matiz— estén situados ante él, yendo gradualmente del más oscuro al más claro: es evidente que notará un hueco donde falta ese matiz, y que verá que hay una distancia mayor en ese lugar entre los colores contiguos que en cualquier otro. Pregunto, ahora, si le es posible a ese hombre suplir por su propia imaginación esa deficiencia y darse a sí mismo la idea de ese matiz particular, aunque nunca le haya llegado por sus sentidos. Creo que habrá pocos que no sean de la opinión de que puede hacer tal cosa; y ello puede servir como prueba de que no siempre se derivan las ideas simples de las impresiones correspondientes. Sin embargo, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por él alteremos nuestra máxima general [10].

Ahora bien, puede que —aparte de esta excepción— no esté de más notar en este tema que el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas debe entenderse con otra limitación, a saber: que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secun-

---

[10] El mismo ejemplo, presentado en forma más concisa y no, desde luego, como objeción, se encuentra en los comentarios a la *Reg. XIV* de las *Regulae ad directionem ingenii,* de DESCARTES. A pesar de que pueda parecer escandaloso que Hume quite toda importancia a esta excepción, no ha faltado quien ha defendido esta postura: la objeción no merece ser tenida en cuenta, pero no por ser «particular y singular», sino porque ese color puede ser definido «contextualmente», utilizando otras palabras de color (cf. A. FLEW: *Hume's Phil. of Belief,* Londres, 1961, pág. 30).

darias que sean imágenes de las primarias, tal como
se ve en este mismo razonamiento que estamos aho-
ra realizando sobre ellas. Claro que, hablando con
propiedad, ésta no es tanto una excepción a la regla
cuanto su explicación. Las ideas producen imáge-
7 nes de sí mismas en nuevas ideas; pero como se su-
pone que las ideas primarias derivan de impresiones,
sigue siendo verdad que todas nuestras ideas simples
proceden mediata o inmediatamente de sus corres-
pondientes impresiones.

Este es, pues, el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos menospreciarlo a causa de su aparente simplicidad. Es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay *ideas innatas* o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión [11]. Podemos observar que los filósofos, con el fin de probar que las ideas de extensión y color no son innatas, no hacen sino mostrar que éstas nos son transmitidas por los sentidos; mientras que para probar que las ideas de pasión y deseo no son innatas observan que tenemos en nosotros mismos una experiencia previa de esas emociones. Si examinamos ahora cuidadosamente estos argumentos encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas, de las cuales se derivan y a las que representan. Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas, permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho.

---

[11] Cf. LOCKE: *Essay*, I, I *passim*.

Sección II

DIVISION DEL TEMA

Dado que parece que nuestras impresiones simples son anteriores a sus ideas correspondientes, y que las excepciones son muy raras, el método parece requerir que examinemos nuestras impresiones antes de pasar a examinar nuestras ideas. Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACION y de REFLEXION. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se ma-
nifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que 8
percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas. El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema. Y como las impresiones de reflexión, esto es, las pasiones, deseos y emociones —que será lo que principalmente merezca nuestra atención— surgen por lo general de las ideas, será necesario invertir el método antes citado, que a primera vista parece más natural y, a fin de explicar la naturaleza y principios

de la mente humana, dar cuenta particular de las ideas antes de pasar a las impresiones. Por eso he decidido comenzar ahora con el estudio de las ideas.

Sección III

DE LAS IDEAS DE LA MEMORIA Y LA IMAGINACION

Hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo de dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y entonces es de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea. La facultad por la que repetimos nuestras impresiones del primer modo es llamada
9 MEMORIA; la otra, IMAGINACION. Ya a primera vista es evidente que las ideas de la memoria son mucho más vívidas y fuertes que las de la imaginación, y que la primera facultad colorea sus objetos con mayor precisión que la segunda. Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas. Pero ya trataremos más adelante de esto con mayor amplitud *.

Hay otra diferencia, no menos evidente, entre estas dos clases de ideas: a pesar de que ni las ideas de la memoria ni las de la imaginación, ni las vívidas ni las tenues, pueden aparecer en la mente a me-

---

* Parte III, sec. 5.

nos que les hayan precedido sus correspondientes impresiones a fin de prepararles el camino, la imaginación no se ve con todo obligada a guardar el mismo orden y forma de las impresiones originales, mientras que la memoria está de algún modo determinada en este respecto, sin capacidad alguna de variación.

Es evidente que la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos y que, siempre que nos apartamos de ella al recordar algo, es debido a algún fallo o imperfección de dicha facultad. Un historiador puede, para la buena marcha de su narración, relatar tal vez un suceso antes de otro, cuando el hecho era posterior; pero si es riguroso da cuenta luego de esa tergiversación, colocando de este modo a la idea en su debida posición. Esto mismo sucede cuando recordamos lugares y personas con los que estábamos antes familiarizados. La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición. En resumen, este principio viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto.

10 La misma evidencia nos acompaña en nuestro segundo principio: *la libertad de la imaginación para trastrocar y alterar el orden de sus ideas*. Las fábulas que encontramos en poemas y narraciones prueban esto de forma indiscutible. La naturaleza está allí totalmente alterada: no se habla más que de caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos. Sin embargo, ya no resultará extraña esta libertad de la fantasía [12] si consideramos que todas nuestras ideas se copian de nuestras impresiones, y que no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables. Por lo demás, es innecesario señalar que esto es consecuencia evidente de la división de las

[12] Aunque el mismo Hume utiliza indistintamente «fancy» e «imagination», traduciremos siempre el primer término por «fantasía» y el segundo por «imaginación».

ideas en simples y complejas. Dondequiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir fácilmente una separación entre ambas.

Sección IV

LA CONEXION O ASOCIACION DE IDEAS

Como todas las ideas simples pueden ser separadas por la imaginación y unidas de nuevo en la forma que a ésta le plazca, nada sería más inexplicable que las operaciones de esta facultad si no estuviera guiada por algunos principios universales que la hacen, en cierto modo, conforme consigo misma en todo tiempo y lugar. Si las ideas estuvieran completamente desligadas e inconexas, sólo el azar podría unirlas; sería imposible que las mismas ideas simples se unieran regularmente en ideas complejas —como suelen hacerlo— si no existiese algún lazo de unión entre ellas, sin alguna cualidad asociativa por la que una idea lleva naturalmente a otra [13]. Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tene-

[13] Esta es la «traducción» humeana del conocido corolario del principio metafísico de causalidad, que impide la intervención del azar, y que puede decirse nació con la misma filosofía: con formulación vigorosa se encuentra ya en Parménides (la *diké*), en Empédocles, en Aristóteles (que recuerda expresamente a Empédocles a este respecto; véase *Phys.*, II, 8, 198b16). Mientras Aristóteles lo toma como presencia de la finalidad en el cosmos, para Epicuro y Lucrecio, en cambio, es prueba de una causalidad «física», mecánica (véase *De rerum natura*, V, 56-156). Hume está más cerca en esto (y en muchas otras cosas) de los viejos atomistas. Sobre su concepción de que el azar no es sino una causa oculta, cf. I, III, 11 y 12 (especialmente págs. 206-7).

mos que mirarlo más bien como una fuerza suave, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para 11
unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: SEMEJANZA, CONTIGÜIDAD en tiempo o lugar, y CAUSA y EFECTO.

No creo que sea muy necesario probar que estas cualidades producen una asociación entre ideas, y que mediante la aparición de una idea introducen de modo natural la otra. Es claro que en el curso de nuestro pensamiento y en la sucesión continua de nuestras ideas pasa nuestra imaginación fácilmente de una idea a otra *semejante,* y que esta cualidad es por sí sola un vínculo suficiente de asociación para la fantasía. Es igualmente evidente que como los sentidos, al cambiar de objeto, están obligados a hacerlo de un modo regular, tomando a los objetos tal como se hallan *contiguos* unos con otros, la imaginación debe adquirir, gracias a una larga costumbre, el mismo método de pensamiento, recorriendo las distintas partes del espacio y el tiempo al concebir sus objetos. En cuanto a la conexión realizada mediante la relación de *causa y efecto,* posteriormente tendremos ocasión de examinarla a fondo, de modo que por ahora no insistiré en el tema [14]. Baste por el momento con señalar que no hay relación que produzca una conexión más fuerte en la fantasía y que haga que una idea recuerde más rápidamente a otra, que la relación de causa y efecto entre sus objetos.

A fin de comprender el ámbito que abarcan estas relaciones, cabe observar que dos objetos se encuentran unidos en la imaginación no solamente cuando

---

[14] Al tema de la causalidad se dedican las páginas más justamente famosas del *Tratado:* toda la parte III de este libro I (especialmente secs. 2-8).

uno es inmediatamente semejante o contiguo al otro, o su causa, sino también cuando entre ambos se interpone un tercer objeto que guarda con ellos alguna de estas relaciones. Esto puede llevarse hasta muy lejos, aunque puede observarse que cada interposición debilita considerablemente la relación. Los primos en cuarto grado están relacionados por *causalidad* (si se me permite emplear aquí tal término); pero no tan estrechamente como los hermanos, y mucho menos que los padres con sus hijos. Podamos advertir , en general, que todas las relaciones de san-
12 gre dependen de las de causa y efecto, y que se consideran próximas o remotas según el número de causas conectoras interpuestas entre los miembros.

La relación de causalidad es la más extensa de las tres relaciones antes citadas. Puede juzgarse que dos objetos están situados en esta relación, lo mismo cuando uno es causa de alguna de las acciones o movimientos del otro, que cuando el primero es causa de la existencia del último. Pues como la acción o el movimiento no es otra cosa que el objeto mismo considerado bajo cierto punto de vista, y el objeto sigue siendo el mismo en todas sus diferentes situaciones, es fácil imaginar cómo una influencia tal de objetos, uno sobre otro, puede conectarlos en la imaginación.

Podemos avanzar un paso más, y señalar que no sólo están conectados dos objetos por la relación de causa y efecto cuando uno produce un movimiento o acción en el otro, sino también cuando tiene el poder de producirlo; cabe observar que éste es el origen de todas las relaciones de interés y deber por las que se influyen mutuamente los hombres en sociedad y están sometidos a los vínculos de la función de gobierno y la subordinación. Amo es aquél que por su situación, surgida por fuerza o convenio, es capaz de dirigir en ciertos pormenores las acciones de otro, a quien llamamos siervo. Cuando una persona posee algún poder no se requiere para conver-

tirlo en acción sino la fuerza de su voluntad, *lo que* se considera siempre como algo posible, y en muchos casos como probable, especialmente en el caso de la autoridad, en donde la obediencia del súbdito constituye un placer y una ventaja para el superior.

Estos son, por consiguiente, los principios de unión o cohesión entre nuestras ideas simples y que suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria. Hay aquí una especie de ATRACCION, que se encontrará tiene en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se revela 13
en formas tan múltiples como variadas. Sus efectos son visibles por todas partes, aunque sus causas sean en su mayor parte desconocidas y deban reducirse a las cualidades *originarias* de la naturaleza humana —cualidades que yo no pretendo explicar— [15]. Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos, deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas.

Entre los efectos de esta unión o asociación de ideas, no existe ninguno tan notable como las ideas complejas, que son normalmente el objeto de nuestros pensamientos y razonamientos, y que surgen por lo general de un principio de unión entre nuestras ideas simples. Estas ideas complejas pueden dividirse en *relaciones, modos* y *sustancias*. Examinaremos brevemente cada una de éstas, por su orden, y añadire-

---

[15] La influencia newtoniana —en letra y espíritu— es aquí patente. Las intenciones (luego abandonadas) del joven Hume de ser el «Newton de la moral» se muestran, a nivel de contenido, por la equiparación del mecanismo asociativo con la atracción; a nivel metódico, por el uso del «hypotheses non fingo».

mos algunas consideraciones en referencia a nuestras ideas *generales* y *particulares* antes de abandonar el presente asunto, que puede ser considerado como los elementos de esta filosofía.

Sección V

DE LAS RELACIONES

La palabra RELACIÓN se utiliza normalmente en dos sentidos bastante diferentes: nombra por una parte la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra —como hemos explicado anteriormente—, y por otra la circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas. En el lenguaje corriente es siempre el primer sentido lo que nombramos con la palabra relación; sólo en filo-
14 sofía lo extendemos, para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace. Así, los filósofos admiten que la distancia es una verdadera relación, pues adquirimos idea de ella comparando objetos; pero hablando normalmente decimos *que nada puede haber más distante entre sí que tales o tales cosas, que nada puede tener menor relación:* como si distancia y relación fueran incompatibles [16].

Quizá podría creerse que es una tarea interminable el enumerar todas las cualidades que hacen que los objetos admitan comparación, y gracias a las cuales se producen las ideas de la relación filosófica. Pero si las examinamos cuidadosamente hallaremos que pueden reducirse sin dificultad a siete grupos generales, que cabe considerar como principios de toda relación *filosófica.*

---

[16] Cf. I, III, 1, pág. 127, y II, III, 7 *passim.*

1. El primero es la *semejanza:* es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza. Pero aunque sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue de ello que la semejanza produzca siempre una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y común a gran número de individuos, no presenta directamente a ninguno de ellos ante la mente; por el contrario, al ofrecer de golpe una opción demasiado extensa evita que la imaginación se fije en un objeto determinado.

2. La *identidad* puede considerarse como una segunda especie de relación. Entiendo aquí esta relación en su sentido más estricto: en cuanto aplicada a objetos constantes e invariables, sin examinar aquí la naturaleza y fundamento de la identidad personal, que se tratará más adelante[17]. La relación de identidad es la más universal de todas, ya que es común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración.

3. Después de la identidad, las relaciones más universales y extensas son las de *espacio* y *tiempo,* que dan origen a infinito número de comparaciones: *distante, contiguo, arriba, abajo, antes, después,* etc.

4. Todos los objetos que admitan *cantidad* o *número* pueden ser comparados en ese respecto, que 15
constituye otro origen muy fecundo de relaciones.

5. Cuando dos objetos cualesquiera poseen la misma *cualidad* en común, los *grados* en que la poseen forman una quinta especie de reflexión. Así, de dos objetos que son ambos pesados, uno puede ser más pesado o ligero que otro. Dos colores de la misma clase pueden ser, con todo, de matices diferentes, y en este respecto admiten comparación.

6. A primera vista podría creerse que la relación de *contrariedad* es una excepción de la regla de *que*

---

[17] Cf. I, IV, 6.

ninguna relación, del tipo que sea, puede subsistir sin algún grado de semejanza. Sin embargo, cabe advertir que no hay dos ideas que sean de suyo contrarias, salvo las de existencia y no existencia; y aun éstas son claramente semejantes, en cuanto que ambas implican una idea del objeto, aunque la última excluya a éste de todos los tiempos y lugares en que se supone que no existe [18].

7. Todos los demás objetos: fuego y agua, calor y frío, se ven como contrarios sólo por experiencia, y por la contrariedad de sus *causas y efectos;* esta relación de causa y efecto es una séptima relación filosófica, además de ser también una relación natural. La semejanza implicada en esta relación será explicada más adelante [19].

Podría esperarse naturalmente que añadiera aquí la *diferencia* a las demás relaciones. Pero yo la considero más bien como una negación de relación, y no como una cosa real o positiva. La diferencia es de dos clases: en cuanto opuesta a la identidad, y en cuanto opuesta a la semejanza. La primera se llama diferencia de ***número;*** la segunda, de ***género.***

Sección VI

DE LOS MODOS Y LA SUSTANCIA

Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación
16 o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un

[18] Cf. I, III, 15.

[19] Véase *infra*, págs. 156, 166, 180 y en otros pasajes.

color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión[20], si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente una sustancia. Por consiguiente, no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto.

La idea de sustancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar —a nosotros o a otros— esa colección. Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una sustancia son referidas por lo común a un *algo* desconocido en que se supone inhieren; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad. El resultado de todo esto es que, cuando descubrimos que una nueva cualidad simple —sea cual sea— guarda la misma conexión con las demás, la incluimos entre ellas, aunque no entrara en la primera concepción de la sustancia. Así, nuestra idea del oro puede ser en principio la de color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; sin embargo, al descubrir su solubilidad en *agua regia,* añadimos esta cualidad a las restantes, y suponemos que pertenece a la sustancia, como si su idea hubiera formado parte del compuesto desde el primer momento. Al ser considerado el principio de unión como parte fundamental de la idea compleja

[20] En el original: «impression or (*o*) reflexion», que es claramente una errata. Ya en la edición de Green and Grose (pág. 324) consta «impression of (*de*) reflexion».

permite la entrada de cualquier cualidad que aparezca posteriormente, y es comprendida bajo esa idea del mismo modo que las otras, presentes desde el comienzo.

17 Basta considerar la naturaleza de los modos para que resulte evidente que lo anteriormente dicho no vale para ellos. Las ideas simples de que están formados los modos representan, o cualidades que no están unidas por contigüidad y causalidad sino dispersas en diferentes sujetos[21], o cualidades en que su principio de enlace —aun uniéndolas en un sujeto— no es considerado como fundamento de la idea compleja. La idea de un baile es un ejemplo de la primera clase; la de la belleza, de la segunda. La razón es obvia: tales ideas complejas no pueden recibir una nueva idea sin que cambie el nombre que distinguía al modo.

Sección VII

DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Con relación a las ideas *abstractas* o *generales* se ha suscitado un problema muy importante: *si son generales o particulares en la concepción que la mente se hace de ellas*. Un gran filósofo * ha combatido la opinión tradicional sobre este asunto, afirmando que todas las ideas generales no son sino ideas particulares añadidas a un cierto término que les confiere mayor extensión, y que hace que recuerden ocasionalmente a otros individuos similares a ellas. Como me parece que éste ha sido uno de los mayores y más valiosos descubrimientos de los últimos años en la república de las letras, intentaré confirmarlo aquí aduciendo algunos argumentos, que espero lo pondrán más allá de toda duda y disputa.

---

[21] «Subjects». Sujeto de inhesión en sentido escolástico.

* Doctor *Berkeley*[22].

[22] *Principles of Human Understanding (Intr.,* § 18 y sigs.).

Es evidente que al formar la mayoría de nuestras ideas generales —si es que no todas—, abstraemos de todo grado particular de cantidad y cualidad; y también es claro que un objeto no deja de pertenecer a una especie determinada porque tenga lugar una pequeña alteración en su extensión, duración u otras propiedades. Puede pensarse pues que existe aquí un patente dilema, decisivo para dilucidar la naturaleza de las ideas abstractas, que tantos motivos de especulación han brindado a los filósofos. La idea abstracta 18
de un hombre representa a hombres de todos los tamaños y cualidades, lo que lleva a la conclusión de que esa idea no puede hacer tal cosa más que: o representando simultáneamente todos los tamaños y cualidades posibles, o no representando ninguno en absoluto. Ahora bien, como se ha visto que es absurdo defender la primera proposición —en cuanto que implica una capacidad infinita de la mente—, se ha inferido corrientemente la validez de la segunda, suponiendo que nuestras ideas abstractas no representan grado particular alguno, ni de cantidad ni de cualidad. Intentaré hacer patente sin embargo lo erróneo de esta inferencia, probando en *primer* lugar que es totalmente imposible concebir una cantidad o cualidad sin hacerse una noción precisa de su grado, y mostrando en *segundo* lugar que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos con todo formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad, de una manera que, aun siendo imperfecta, pueda servir a efectos de toda reflexión y conversación.

Comencemos por la proposición primera, según la cual, *la mente no puede formarse noción alguna de cantidad o cualidad sin tener una noción precisa de los grados de cada una;* podemos probar esto mediante los tres argumentos siguientes:

Primero: Hemos observado que todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igual-

mente verdaderas en su *conversa*[23]: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente. ¿Cómo sería posible, en efecto, que podamos separar lo que no es distinguible o distinguir lo que no es diferente? Por consiguiente, para saber si la abstracción implica separación necesitamos tan sólo considerarlo desde este respecto, examinando si todas las circunstancias de que abstraemos en nuestras ideas generales son, en cuanto tales, distinguibles y diferentes de las que retenemos como partes esenciales de esas ideas. Es evidente a primera vista, sin embargo, que la longitud precisa de una
19 línea no es diferente ni distinguible de la línea misma, como tampoco el grado preciso de una cualidad lo es de esa cualidad. Estas ideas no admiten pues separación, de la misma manera que no admiten distinción ni diferencia. Están consecuentemente unidas entre sí en la aprehensión; y la idea general de una línea presenta en su aparecer ante la mente —a pesar de todas nuestras abstracciones y operaciones refinadas— un grado preciso de cantidad y cualidad, con independencia de que pueda hacerse esta línea representante de grados diferentes.

Segundo: Se admite que ningún objeto puede aparecer a los sentidos, o, en otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente a la mente, sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad[24]. La confusión en que a veces se ven envueltas las impresiones se debe tan sólo a su debilidad e inconsis-

[23] Esto es, Hume supone aquí que tanto los argumentos como los predicados de estas dos proposiciones constituyen conjuntos de igual extensión, por lo que son recíprocamente convertibles. Con respecto a este «atomismo», Deleuze estima acertadamente que es éste el principio constitutivo del empirismo, el que da el estatuto a la experiencia (*Empirisme et subjectivité*, París, 1973[3], pág. 93).

[24] Sin embargo, posteriormente se reconoce que *existen* —y aun son mayoría— objetos que no están en parte alguna, y se dice «que un objeto no está en ningún sitio cuando sus partes no están dispuestas entre sí de modo que formen una figura o cantidad» (pág. 335).

tencia, y no a una cierta capacidad de la mente para recibir una impresión que en su existencia real no tenga un determinado grado o proporción. Esto es una contradicción en los términos, e implica incluso la más absoluta de las contradicciones, esto es: que a una misma cosa le sea posible ser y a la vez no ser.

Ahora bien, como todas las ideas se derivan de las impresiones y no son sino copias y representaciones de ellas, lo que sea verdad de las unas debe reconocerse como verdadero con respecto a las otras. Las impresiones y las ideas difieren tan sólo en su vigor y vivacidad. Pero la conclusión anterior no está basada en un determinado grado de vivacidad. Luego no puede verse afectada por ninguna variación en este respecto. Una idea es una impresión debilitada[25]; y como una impresión fuerte debe tener necesariamente una cantidad y cualidad determinada, lo mismo deberá ocurrir con su copia y representante.

Tercero: Es un principio universalmente admitido en filosofía que toda cosa de la naturaleza es individual, y que es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción determinada de lados y ángulos. Por tanto, lo que es absurdo *de hecho* y *en la realidad* debe serlo también *en la idea,* dado que nada de lo cual podemos formarnos una idea clara y distinta es absurdo e imposible. Ahora bien, formar la idea de un 20
objeto y formar una idea es, sin más, la misma cosa, pues la referencia de la idea a un objeto es una denominación extrínseca, de que no hay nota ni señal en la idea misma[26]. Y como es imposible formar una idea de un objeto que posea cantidad y cualidad y no

---

[25] Cf. *infra,* pág. 131.

[26] Cf. *infra,* pág. 278. «... nuestros sentidos... no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más». Puede encontrarse aquí una de las bases fundamentales de KANT: la existencia no es un predicado real *(Crítica de la razón pura,* B626/A598).

tenga en cambio un grado preciso de ambas, se sigue que es igualmente imposible formar una idea que no se halle limitada y confinada en estos dos respectos. Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.

Esta aplicación de las ideas más allá de su naturaleza propia se debe a que reunimos todos los grados posibles de cantidad y cualidad de manera tan imperfecta como pueda servir a los fines de la vida: ésta es la segunda proposición que me había propuesto explicar. Cuando hemos encontrado semejanza * entre varios objetos —como nos ocurre frecuentemente— aplicamos el mismo nombre a todos ellos, con independencia de las diferencias que podamos observar en los grados de su cantidad y cualidad y en cualesquiera otras diferencias que puedan aparecer entre ellos. Después de haber adquirido una costumbre tal, la audición de ese nombre nos hace revivir la idea de uno de estos objetos, y lleva a la imaginación a

---

* (Esta *nota* fue añadida por Hume en su *Apéndice* al libro III; véase pág. 637 [S.—B.].

Es evidente que incluso diferentes ideas simples pueden ser similares o semejantes entre sí; no es necesario que el punto o circunstancia de semejanza sea distinto o separable de aquello en que difieren. *Azul* y *verde* son ideas simples diferentes, pero son más semejantes entre sí que *azul* y *rojo*, aunque su perfecta simplicidad excluya toda posibilidad de separación o distinción. Pasa lo mismo con sonidos, sabores y olores particulares. Estos admiten infinitas semejanzas sobre la base de su apariencia general y la comparación entre ellos, sin que tengan ninguna circunstancia en común. Y de esto podemos estar seguros, aunque partamos de los muy abstractos términos de *idea simple,* que subsumen bajo sí a todas las ideas simples. Estas se asemejan entre sí por su simplicidad. Y con todo, a causa de su naturaleza misma, que excluye toda composición, esta circunstancia por la que se asemejan no es ni distinguible ni separable de las demás. Lo mismo sucede con todos los grados de una cualidad. Todos ellos son semejantes, y sin embargo la cualidad que hay en el individuo no es distinta del grado.

concebirlo con todas sus circunstancias y proporciones peculiares. Pero como se supone que la misma palabra ha sido frecuentemente aplicada a otros individuos, que difieren en muchos aspectos de la idea presente a la mente, al no ser la palabra capaz de revivir la idea de todos esos individuos se limita a tocar al alma (si se me permite la expresión), haciendo así revivir la costumbre que habíamos adquirido al examinarlos. Estos individuos no están realmente y de hecho presentes a la mente, sino sólo en potencia; tampoco los representamos distintamente a todos en la imaginación, aunque estemos en disposición de examinar cualquiera de ellos cuando así lo necesitemos o nos lo propongamos en un determinado momento. La
palabra despierta una idea individual, a la vez que 21
una cierta costumbre[27], y tal costumbre produce cualquier otra idea individual que podamos tener ocasión de emplear. Pero como en la mayor parte de los casos es imposible producir todas las ideas a que pueda aplicarse el nombre, limitamos ese trabajo por medio de una consideración parcial; por lo demás, apenas si encontramos que a causa de tal limitación surja algún inconveniente.

Es, en efecto, una de las circunstancias más extraordinarias del presente tema el que, después de que la mente ha producido una idea individual —sobre la que razonamos— la costumbre que la acompaña, revivida por el término general o abstracto, sugiera al momento cualquier otra idea individual cuando hacemos por casualidad un razonamiento que no está de acuerdo con la idea primera. Según esto, si mencionáramos la palabra triángulo y nos formáramos la idea de un determinado triángulo equilátero para corresponder a tal palabra, y afirmáramos después *que los tres ángulos de un triángulos son iguales entre sí,* se levantarían inmediatamente en nosotros las de-

---

[27] Cf. LOCKE, capítulo sobre *asociación de ideas* en el *Essay* (II, XXXIII, § 6). Es notable que mientras Locke se limita a mencionar la importancia de la *custom* (costumbre), Hume llega a hacer de ella un tema central.

más ideas individuales del escaleno y el isósceles, que habíamos pasado por alto al principio, y nos harían ver la falsedad de esa proposición, aunque ésta sea verdadera con relación a la idea que antes nos habíamos formado. Si la mente no sugiere en todo momento estas ideas cuando es preciso, se deberá a alguna imperfección de sus facultades, siendo esto a menudo el origen del razonamiento falaz y de la sofistería. Estos problemas tienen lugar, especialmente, en el caso de ideas abstractas y complejas. En otras ocasiones la costumbre es más perfecta, por lo que es raro que caigamos en tales errores.

Más aún, es tan perfecta la costumbre, que una misma idea puede ser unida a varias palabras diferentes, y ser empleada en diferentes razonamientos sin riesgo de error. Así, la idea de un triángulo equilátero de una pulgada de altura puede servirnos para hablar de una figura, de una figura rectilínea, de una figura regular, de un triángulo y de un triángulo equilátero. Todos estos términos corresponden a la misma idea; pero como suelen aplicarse en una extensión mayor o menor, excitan sus hábitos particulares y disponen por ello a la mente a que observe que es
22 imposible llegar a una conclusión contraria a las ideas normalmente comprendidas bajo esos términos.

Es posible que la mente no se contente con formar la idea de un solo individuo antes de que tales hábitos hayan llegado a ser totalmente perfectos, sino que recorra otras ideas a fin de entender cuál es su estricto significado, y cuál la extensión del conjunto que desea expresar con el término general. Para poder fijar el significado de la palabra «figura» podemos repasar en nuestra mente las ideas de círculos, cuadrados, paralelogramos, triángulos, de diferentes tamaños y proporciones, y no detenernos en una sola imagen o idea. En cualquier caso, es cierto *que* nosotros nos formamos la idea de individuos siempre que empleamos un término general; *que* raramente, o nunca, podemos agotar el número de esos individuos, y *que* los que quedan están representados solamente por medio del

hábito por el que los rememoramos cuando la ocasión lo requiere. Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y de los términos generales; y es de esta forma como resolvemos la paradoja anterior de *que algunas ideas son particulares en su naturaleza pero generales en su representación*[28]. Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que por una conjunción debida a la costumbre guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación.

La única dificultad que aún puede quedar en este asunto deberá referirse a esa costumbre que tan fácilmente hace recordar toda idea particular que podamos necesitar, y que es suscitada por una palabra o sonido a la que normalmente unimos tal idea. En mi opinión, el modo más adecuado de dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente consiste en aducir otros ejemplos análogos, así como otros principios que facilitan su actuación. Es imposible explicar las causas últimas de nuestras acciones mentales. Nos basta con poder dar cuenta satisfactoria de ellas gracias a la experiencia y la analogía.

Según esto, observo:

Primero: Que cuando mencionamos un número al-
to: mil, por ejemplo, la mente no tiene por lo general 23
una idea adecuada de él, sino sólo el poder de producir tal idea, dado que sí tiene una adecuada idea de las decenas, bajo las cuales está comprendido aquel número. Con todo, esta imperfección en nuestras ideas no se nota en ningún caso en nuestros razonamientos: esto parece constituir un ejemplo parecido al de las ideas universales, que ahora debatimos.

Segundo: Tenemos varios ejemplos de hábitos que pueden ser revividos con una sola palabra, como cuando una persona que se sabe de memoria algunos párrafos de un discurso o unos cuantos versos consigue recordar el total —que no había logrado repro-

[28] Cf. LOCKE: *Essay*, III, III, § 11.

ducir— por medio de la sola palabra o expresión con que aquéllos comienzan.

Tercero: Creo que cualquiera que examine la situación en que se encuentra su mente al razonar estará de acuerdo conmigo en que nosotros no unimos ideas distintas y perfectas a cada término que usamos, y en que, al hablar de *gobierno, iglesia, negociación, conquista,* etc., raramente analizamos en nuestras mentes todas las ideas simples de que esas ideas complejas están compuestas. Puede observarse, sin embargo, que a pesar de esta imperfección podemos evitar decir sinsentidos de estos temas, así como percibir cualquier oposición entre las ideas, tan perfectamente como si tuviéramos plena comprensión de ellas. Así, si en vez de decir *que en la guerra los más débiles pueden recurrir siempre a la negociación* dijéramos *que pueden recurrir siempre a la conquista,* la costumbre que hemos adquirido de atribuir ciertas relaciones a las ideas sigue acompañando aún a las palabras, lo que nos hace percibir inmediatamente lo absurdo de esa proposición, de igual forma que una idea particular puede servirnos cuando razonamos sobre otras ideas a pesar de que difieran de aquélla en varios puntos.

Cuarto: Como los individuos son reunidos y subsumidos bajo un término general de acuerdo con la semejanza que muestran entre sí, esta relación deberá facilitar su entrada en la imaginación, haciendo que sean sugeridos más prontamente cuando la ocasión lo requiera. De hecho, si tenemos en cuenta el curso común del pensamiento, tanto en la reflexión como
24 en la conversación, encontraremos una poderosa razón para convencernos sobre el particular. Nada hay más admirable que la rapidez con que la imaginación sugiere sus ideas y las presenta en el instante mismo en que se habían hecho útiles o necesarias. La fantasía corre de un extremo a otro del universo al reunir las ideas que corresponden a cualquier asunto. Hasta podría pensarse que todo el mundo intelectual de las ideas está de golpe presente ante nosotros, y que no necesitamos sino recoger las que son más adecuadas

para nuestros propósitos. Sin embargo, no es necesario que estén presentes sino justamente aquellas ideas que han sido actualizadas de esa manera por una especie de facultad mágica del alma, que, aun siendo siempre más perfecta en los más grandes genios —y a eso es precisamente a lo que llamamos genio— es con todo inexplicable para el entendimiento humano, por grandes que sean sus esfuerzos.

Quizá ayuden estas cuatro reflexiones a obviar todas las dificultades de la propuesta hipótesis sobre las ideas abstractas, tan contraria a la opinión que hasta ahora ha prevalecido en filosofía. A decir verdad, tengo plena confianza sin embargo en lo que he probado ya con relación a la imposibilidad de las ideas generales según el método común de explicarlas. Lo cierto es que debemos buscar un nuevo sistema a este respecto, y es evidente que no existe otro distinto al que yo he propuesto. Si las ideas son particulares por naturaleza y a la vez finitas en número, solamente por costumbre pueden hacerse generales en su representación y contener bajo sí un número infinito de otras ideas.

Antes de abandonar el presente asunto, emplearé los mismos principios para explicar esa *distinción de razón,* tan discutida, y tan poco entendida, en las escuelas. De esta clase es la distinción entre figura y cuerpo figurado, movimiento y cuerpo movido. La dificultad de explicar esta distinción se debe al principio arriba explicado: *que todas las ideas que son diferentes son separables.* De aquí se sigue, en efecto, que si la figura es diferente del cuerpo sus ideas deberán ser entonces separables, y también distinguibles; y que si no es diferente sus ideas no podrán ser ni 25
separables ni distinguibles. ¿Qué puede entenderse, entonces, por distinción de razón, cuando ésta no implica ni diferencia ni separación?

Para suprimir esta dificultad deberemos recurrir a la anterior explicación de las ideas abstractas. La mente no habría soñado ciertamente nunca con distinguir entre figura y cuerpo figurado, cuando en la

realidad ambos no son ni distinguibles, ni diferentes, ni separables, si no hubiera observado que incluso en esta simplicidad pueden contenerse muchas diferentes semejanzas y relaciones. Así, cuando se nos presenta una esfera de mármol blanco recibimos tan sólo la impresión de un color blanco dispuesto en cierta forma, y somos incapaces de separar y distinguir el color de la forma. Pero al observar posteriormente una esfera de mármol negro y un cubo de mármol blanco, y compararlo con nuestro primer objeto, encontramos dos semejanzas separadas en lo que antes parecía perfectamente inseparable (y que sigue siéndolo en la realidad). Luego de un poco más de práctica en estas cosas comenzamos a distinguir la figura del color, mediante una *distinción de razón;* es decir, consideramos que la figura y el color están unidos porque son de hecho la misma cosa, porque son indistinguibles, y sin embargo se perciben bajo aspectos diferentes, de acuerdo con las semejanzas de que son susceptibles. Cuando atendemos sólo a la figura de la esfera del mármol blanco, nos hacemos en realidad una idea conjunta de la figura y el color, pero tácitamente llevamos nuestra atención a su semejanza con la esfera del mármol negro; del mismo modo, cuando consideramos sólo su color dirigimos nuestra atención a su semejanza con el cubo de mármol blanco. De esta forma hacemos acompañar a nuestras ideas de una especie de reflexión, de la cual somos en gran medida inconscientes a causa de la costumbre. Quien nos pida que consideremos la figura de una esfera de mármol blanco sin que pensemos en su color, nos pide lo imposible; lo que esa persona quiere decir en realidad es que consideremos el color y la figura juntos, pero atendiendo a la semejanza con la esfera de mármol negro, o con otra esfera de cualquier color o materia.

PARTE II 26

De las ideas de espacio y tiempo

Sección I

DE LA INFINITA DIVISIBILIDAD DE NUESTRAS IDEAS DE ESPACIO Y TIEMPO

Todo lo que tiene aire de paradoja y se opone a las nociones más antiguas y desprejuiciadas de la humanidad es frecuentemente abrazado con vehemencia por los filósofos, como si mostraran así la superioridad de una ciencia que puede descubrir cosas tan alejadas de las concepciones del vulgo. Por otra parte, todo lo que causa sorpresa y admiración al sernos propuesto proporciona tal satisfacción a la mente, que ésta se deleita en tan agradables emociones, con lo que nunca se dejará persuadir de que su placer carece por completo de fundamento. A este modo de ser que tienen los filósofos y sus discípulos se debe esa mutua complacencia que sienten los unos por los otros: mientras que los primeros proporcionan multitud de opiniones extrañas e inexplicables, los otros están prestos a creer en tales cosas. No puedo aducir ejemplo más claro de esa mutua complacencia que el referente a la doctrina de la divisibilidad infinita, con cuyo examen comenzaré esta parte dedicada a las ideas de espacio y tiempo.

Todo el mundo está conforme con que la capacidad de la mente es limitada y no puede alcanzar jamás una comprensión completa y adecuada del infinito. Por lo demás, aunque esto no se hubiera concebido

bastaría la más sencilla observación y experiencia para hacerlo evidente. Es igualmente obvio que todo lo susceptible de división *in infinitum* debe constar de un número infinito de partes[29], y que es imposible
27 poner límites al número de partes sin limitar al mismo tiempo la división. Apenas se requiere inferencia alguna para concluir de aquí que la *idea* que nos hacemos de una cualidad finita no es infinitamente divisible, sino que, mediante distinciones y separaciones adecuadas, nos es posible reducir esta idea en sus ideas inferiores, perfectamente simples e indivisibles. Al rechazar la capacidad infinita de la mente, suponemos ya que ésta puede llegar a un término en la división de sus ideas; no hay modo posible de escapar a la evidencia de esta conclusión.

Por consiguiente, es cierto que la imaginación alcanza un *minimum* y que puede dar lugar a una idea de la que no podemos concebir una subdivisión ulterior ni puede disminuirse sin ser completamente aniquilada. Cuando alguien me habla de la milésima y de la diezmilésima parte de un grano de arena, tengo una idea precisa de estos números y de sus diferentes proporciones, pero las imágenes que formo en mi mente para representar las cosas mismas no son en nada diferentes entre sí, ni inferiores a la imagen por la que me represento incluso el grano de arena, supuestamente más grande. Lo que consta de partes es analizable o distinguible en ellas, y lo que es distinguible es separable. Y con independencia de lo que podamos imaginar con respecto a la cosa misma, la idea de un grano de arena no es distinguible ni separable en veinte ideas, y mucho menos en mil, diez mil, o en un número infinito de ideas diferentes.

[29] En modo alguno parece esto tan obvio; el atomismo de Hume le hace inclinarse por un infinito actual, sin discutir siquiera la posibilidad de un infinito potencial y negativo, ya defendido por ARISTÓTELES (*Phys.*, III, 5 y 6), o de un infinito dinámico (LEIBNIZ: *Theod.*, § 195; *Monad.*, § 65). Será en la *Crítica* de KANT donde se examinen con cierta imparcialidad las distintas concepciones (cf. especialmente la segunda antinomia: B462-471/A434-443).

Lo mismo que con las ideas de la imaginación sucede con las impresiones de los sentidos. Poned una mancha de tinta en un papel; fijad la vista en esa mancha, y retiraos a tal distancia que al final dejéis de verla; es evidente que, en el momento anterior a desvanecerse, la imagen o impresión era perfectamente indivisible. No es por falta de rayos de luz que hieran nuestros ojos por lo que las partículas de los cuerpos distantes no transmiten una impresión sensible, sino por estar alejadas a una distancia mayor de aquéllas en que sus impresiones se han reducido ya a un *minimum* y son incapaces de ulterior disminución.

Un microscopio, o un telescopio, que hacen visibles 28
tales partículas, no producen nuevos rayos de luz, sino que se limitan a desmenuzar los rayos que en todo momento fluían de ellas, parcelando de este modo impresiones que a simple vista parecían simples e indivisibles, y alcanzando además un *minimum* antes imperceptible.

Según esto, podemos descubrir el error de la opinión vulgar de que la capacidad de la mente está limitada por los dos extremos, y de que a la imaginación le es imposible formarse una idea adecuada de lo que va más allá de un cierto grado de pequeñez o grandeza [30]. Nada puede ser más pequeño que algunas ideas formadas en la fantasía y que las imágenes presentes a los sentidos, pues éstas son ideas e imágenes

[30] Quizá confunda a primera vista el sentido de este párrafo, ya que parece presentar como opinión errónea esa capacidad finita de la mente que se había defendido líneas atrás. Creo que Hume quiere dar a entender aquí que lo erróneo es atribuir límites *fijos* a la mente, en base a los meros sentidos (como ocurre en el atomismo epicúreo de los *minima sensibilia).* Según señala acertadamente DELEUZE *(op. cit.,* pág. 98): «Tout le thème de Hume, conciliant les défauts des sens et l'objectivité du donné, est le suivant: sans doute, il y a bien des choses plus petites que les plus petits corps apparaissant à nos sens, reste qu'il n'y a rien de plus petit que l'impression que nous avons de ces corps ou l'idée que nous nous en faisons.»

perfectamente simples e indivisibles. El único defecto de nuestros sentidos estriba en que nos da imágenes desproporcionadas de las cosas, representando como minúsculo e indivisible lo que en realidad es grande y compuesto de gran número de partes. Y no advertimos el error, sino que tomamos las impresiones de los objetos minúsculos que aparecen a los sentidos como iguales o casi iguales a los objetos, de modo que al encontrar por la razón que hay otros objetos mucho más pequeños, concluimos con demasiada precipitación que éstos son inferiores a cualquier idea de nuestra imaginación, o a cualquier impresión de nuestros sentidos. Con todo, es verdad que podemos formar ideas que no serán mayores al más pequeño átomo de los espíritus animales de un insecto mil veces más pequeño que el animáculo más diminuto; sin embargo, lo que debemos concluir de ello es que la dificultad está más bien en extender nuestra capacidad de aprehensión hasta conseguir hacernos una noción precisa de ese animáculo, o incluso de un insecto mil veces más pequeño. En efecto, para formar una noción correcta de esos animalillos deberíamos tener una idea precisa que representara cada parte de ellos; y esto es absolutamente imposible si nos atenemos al sistema de la divisibilidad infinita, y extraordinariamente difícil si adoptamos el de las partículas indivisibles o átomos, por razón del gran número y multiplicidad de esas partículas.

29 **Sección II**

DE LA INFINITA DIVISIBILIDAD DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

Siempre que las ideas sean representaciones adecuadas de los objetos podrán aplicarse a éstos las relaciones, contradicciones y concordancias de las ideas: cabe observar, en general, que ésta es la base de todo

el conocimiento humano. Pero nuestras ideas son
representaciones adecuadas de las partes más pequeñas
de la extensión; y sean las que sean las divisiones y
subdivisiones que podamos suponer para llegar a tales
partes, éstas no podrán llegar nunca a ser inferiores a
algunas ideas que nos formamos. La clara consecuencia
de todo esto es que, aquello que *parezca* imposible y
contradictorio al comparar estas ideas deberá ser *real-*
mente imposible y contradictorio, sin más excusa ni
escapatoria.

Toda cosa susceptible de ser infinitamente dividida
contiene un número infinito de partes, pues de lo
contrario se detendría en seguida la división en las
partes indivisibles, a las que llegaríamos inmediata-
mente. Por tanto, si una extensión finita es infini-
tamente divisible, no puede haber contradicción en
suponer que una extensión finita contiene un número
infinito de partes. Y viceversa, si fuera una contra-
dicción el suponer que una extensión finita consta
de un número infinito de partes, ninguna extensión
finita podría ser infinitamente divisible. Pero la consi-
deración de mis ideas claras me convence en seguida
de que esta última suposición es absurda. Tomo en
primer lugar la idea más pequeña posible de una
partícula de extensión, y, al cerciorarme de que nada
es más pequeño que esa idea, saco la conclusión de
que todo lo que por ese medio descubra deberá ser
una cualidad real de la extensión. Repito luego esa
idea una vez, dos, tres, etc., y veo cómo la idea
compleja de extensión, producida por esta repetición,
va siempre en aumento, llegando a hacerse doble,
triple, cuádruple, etc., con lo que al final se dilata
hasta un considerable tamaño, mayor o menor según
repita yo más o menos la misma idea. Cuando ceso
de añadir partes, la idea de extensión deja de aumen- 30
tar, y si llevara la adición *in infinitum* me daría clara
cuenta de que también la idea debe llegar a hacerse
infinita. En suma, concluyo que la idea de un número
infinito de partes es individualmente la misma idea
que la de una extensión infinita; que ninguna extensión

finita puede contener un número infinito de partes; y que, en consecuencia, no hay extensión finita que sea infinitamente divisible *.

Aún puedo añadir otro argumento, propuesto por un conocido autor * y que me parece muy fuerte y elegante. Es evidente que solamente a la unidad corresponde de suyo la existencia, y que nunca es aplicable al número sino en razón de las unidades de que está compuesto. Puede decirse que existen veinte hombres, pero sólo porque existen un hombre, dos, tres, cuatro, etc. Si se niega la existencia de estos últimos, cae desde luego la del conjunto. Por consiguiente, resulta completamente absurdo suponer que existe un número y negar en cambio la existencia de sus unidades; y como la extensión es siempre un número, según el común sentir de los metafísicos, y nunca se reduce a una unidad o cantidad indivisible, se sigue que la extensión no puede existir en absoluto. En vano se replicará que una determinada cantidad de extensión es una unidad, pues una tal cantidad admite un número infinito de partes y es inexhaurible en sus subdivisiones. Por la misma regla

---

* Se me ha objetado que la divisibilidad infinita supone tan sólo un número infinito de partes *proporcionales,* no de partes *alícuotas,* y que un número infinito de partes proporcionales no forma una extensión infinita, pero esta distinción es completamente frívola [31]. Llámese a estas partes *alícuotas* o *proporcionales,* no podrán ser más pequeñas que las partículas que concebimos, y por consiguiente no podrán formar al unirse una extensión menor.

[31] Véase *nota* 29; la distinción está en el famoso *Diccionario* de BAYLE (posiblemente Hume utilizara la primera edición [1710] de la traducción inglesa: *The Dictionary Historical and Critical of Mr. Peter Bayle);* nota *G* al artículo *Zenón.*

* Monseñor *Malezieu* [32].

[32] NICOLÁS DE MALEZIEU (1650-1727) fue preceptor del duque de Maine y profesor de matemáticas del duque de Borgoña, para quien escribió los *Élémens de Géométrie de Monseigneur le duc de Bourgogne* (1715). La alusión puede encontrarse en el libro IX: «Réflexion sur les incommensurables». N. KEMP SMITH reproduce algunos pasajes en su *The Philos. of D. Hume* (Londres, 1941, págs. 339-342).

se podría considerar como una unidad a esos veinte hombres. Todo el globo terrestre, más aún, el universo en su conjunto *puede ser considerado como una unidad*. Aquí la palabra «unidad» es simplemente una denominación ficticia que la mente puede aplicar a cualquier cantidad de objetos que ponga juntos; tampoco puede una tal unidad existir por sí sola más de lo que lo puede el número —en cuanto que es en
realidad un verdadero número—. La unidad que 31
puede existir por sí sola, y cuya existencia es necesaria para la de todo número, es de otra especie y debe ser perfectamente indivisible e incapaz de reducción a una unidad menor [33].

Todo este razonamiento es válido por lo que respecta al tiempo, junto con un argumento adicional cuya consideración puede que resulte interesante. Es una propiedad inseparable del tiempo —y que constituye en cierto modo su esencia— el que cada una de sus partes siga a las otras, y que ninguna de ellas, aun contiguas, puedan ser coexistentes. Por la misma razón que el año 1737 no puede coincidir con el presente, 1738, todo momento debe ser distinto y posterior, o antecedente, a otro. Es cierto pues que el tiempo, tal como existe, debe estar compuesto por momentos indivisibles. Porque si no pudiéramos llegar nunca en el tiempo a un límite de la división y cada momento —en cuanto que sucede a otro— no fuera perfectamente singular e indivisible, habría un número infinito de momentos coexistentes o partes del tiempo. Y creo que se admitirá que esto es una contradicción palmaria.

La divisibilidad infinita del espacio implica la del tiempo, como se evidencia por la naturaleza del movi-

---

[33] La distinción recuerda fuertemente a la establecida en filosofía tradicional entre *unum transcendentale* («unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum»: S. TOMÁS: *Summa Theol.*, I, 11, a. 1, c.) y *unum praedicamentale* («unum quod es principium numeri..., ad genus quantitatis pertinens»: *locus citatum ad primum*).

miento. Por consiguiente, si la última es indivisible la primera deberá serlo también.

No dudo de que el más obstinado defensor de la doctrina de la divisibilidad infinita aducirá en seguida que estos argumentos plantean dificultades a las que es imposible dar una respuesta perfectamente clara y satisfactoria. Pero podemos observar a este respecto que nada hay más absurdo que esa costumbre de llamar *dificultad* a lo que pretende ser una *demostración,* intentado eludir así su fuerza y evidencia. No es en las demostraciones donde pueden tener lugar esas dificultades, sino en los argumentos probables, en donde un razonamiento puede contrarrestar a otro y disminuir su autoridad. Si una demostración es válida no admite que se le oponga ninguna dificultad, y si no es válida es un mero sofisma, por lo que nunca podría ser una dificultad. O es irresistible o no tiene fuerza alguna. Hablar por tanto de
32 objeciones y réplicas y contrapesar los argumentos en una cuestión como la presente es confesar, o que la razón humana no es sino un juego de palabras, o que la persona misma que así habla no tiene capacidad para tratar tales asuntos. Las demostraciones pueden ser difíciles de comprender a causa de lo abstracto del asunto, pero nunca pueden plantear tales dificultades que debiliten la autoridad de la demostración, una vez que ésta ha sido comprendida.

Es verdad que los matemáticos suelen decir que hay argumentos igualmente poderosos en la posición contraria, y que la doctrina de los puntos indivisibles está sometida también a objeciones a las que no cabe replicar. Pero en vez de examinar uno por uno esos argumentos y objeciones, prefiero tratarlos en conjunto, y dar una razón breve y decisiva con la que intentaré probar de una vez por todas que es absolutamente imposible que puedan tener un fundamento válido.

Es una máxima establecida en la metafísica *que todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible* o, en otras palabras, *que*

nada que podamos imaginar es absolutamente imposible[34]. Podemos formarnos la idea de una montaña de oro, y concluir de aquí que tal montaña puede existir realmente. No podemos formarnos en cambio la idea de una montaña sin valle, por lo que consideramos que esto es algo imposible.

Ahora bien, es cierto que tenemos una idea de extensión: ¿cómo, si no, hablaríamos y razonaríamos sobre ella?[35] Del mismo modo, es cierto que tal como es concebida esa idea por la imaginación, aunque sea divisible en partes o ideas inferiores no es en cambio infinitamente divisible, ni consta de un número infinito de partes, pues esto sobrepasa la comprensión de nuestra limitada capacidad. Aquí hay, pues, una idea de extensión compuesta de partes o ideas inferiores que son perfectamente indivisibles. Por consiguiente, esta idea no implica contradicción. Por consiguiente, es posible que la extensión, según esto, exista realmente. Y por consiguiente, todos los argumentos empleados contra la posibilidad de puntos matemáticos son meras argucias escolásticas que no merecen nuestra atención.

Podemos llevar un paso más allá estas inferencias, 33
y concluir que todas las pretendidas demostraciones de la divisibilidad infinita de la extensión son igualmente sofísticas, dado que es cierto que estas demos-

---

[34] Es evidente el origen cartesiano de este principio, que encontramos en muchos pasajes de las *Meditaciones;* por ejemplo: «Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil: patet enim illud omne quod verum est esse aliquid; et jam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera» [«Todas ellas (las propiedades, *F. D.*) son verdaderas, en cuanto que las concibo claramente y, por ello, son algo, y no una mera nada; en efecto, es evidente que todo lo verdadero es algo, y ya he demostrado en múltiples ocasiones que todo aquello que conozco claramente es verdadero»] *(Medit., V;* A. T. VII, 65).

[35] Así dice LOCKE de la idea del vacío. Véase *Essay,* III, XIII, §§ 22 y 24. Para una importante objeción por parte del mismo Hume, véase *infra,* págs. 153 y 166.

traciones no pueden ser válidas a menos que prueben la imposibilidad de los puntos matemáticos; y pretender tal cosa es evidentemente absurdo.

Sección III

DE LAS DEMAS CUALIDADES DE NUESTRAS IDEAS DE ESPACIO Y TIEMPO

No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que el del principio antes mencionado, según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la imaginación ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión. Todas estas percepciones últimas son tan claras y evidentes que no admiten discusión; en cambio, muchas de nuestras ideas son tan oscuras que es casi imposible —incluso para la mente, que es quien las forma— decir exactamente su naturaleza y composición. Pues bien, vamos a aplicar dicho principio, con el fin de descubrir aún mejor la naturaleza de nuestras ideas de espacio y tiempo.

Al abrir mis ojos y volverlos sobre los objetos circundantes, percibo muchos cuerpos visibles; al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia que media entre esos cuerpos, adquiero la idea de extensión. Y como toda idea se deriva de alguna impresión exactamente similar a ella, las impresiones similares a esta idea de extensión deberán ser, o algunas sensaciones derivadas de la visión, o algunas impresiones internas surgidas de esas sensaciones.

Nuestras impresiones internas son nuestras pasiones, emociones, deseos y aversiones; creo que en ningún caso se sostendrá que alguna de ellas es el modelo de que se deriva la idea de espacio. Solamente los sentidos, por consiguiente, pueden transmitirnos esta

impresión original. ¿Pero qué impresión nos transmitirían en este caso nuestros sentidos? Esta es la cuestión fundamental, y que decide sin apelación posible 34
en lo que respecta a la naturaleza de la idea de espacio.

Me basta con ver la mesa que tengo ante mí para proporcionarme por su sólo aspecto la idea de extensión. Esta idea, pues, representa, y procede de, alguna impresión que en este momento aparece a los sentidos. Pero mis sentidos me transmiten solamente impresiones de puntos coloreados, dispuestos de cierta manera. Si el ojo es sensible a algo más, deseo que alguien me lo señale. Y si es imposible mostrar algo más, podemos concluir con certeza que la idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y del modo en que aparecen.

Supongamos que en el objeto extenso —o composición de puntos coloreados— del que hemos recibido en principio la idea de extensión, los puntos fueran de color púrpura; de esto se sigue que en toda repetición de tal idea no sólo situaríamos entre sí los puntos en el mismo orden, sino que también les conferiríamos ese preciso color, único que conocemos. Pero luego de tener experiencia de los demás colores: violeta, verde, rojo, blanco, negro, y de todas las diferentes combinaciones de éstos, al encontrar una semejanza en la disposición de los puntos coloreados, de que están compuestos, omitimos en lo posible las peculiaridades relativas al color, encontrando así una idea abstracta que consta meramente de esa disposición de puntos o modo de aparición en que todos ellos coinciden. Más aún, hasta cuando la semejanza se lleva más allá de los objetos de un solo sentido, y se encuentra que las impresiones del tacto son similares a las de la vista en la disposición de sus partes, no existe obstáculo para que la idea abstracta represente a ambas impresiones, habida cuenta de su semejanza. Todas las ideas abstractas no son en realidad sino ideas particulares, consideradas bajo cierto respecto, pero al ser unidas a términos generales son ya

susceptibles de representar una extensa variedad, y de contener objetos que, aun siendo semejantes en algunos puntos, están en otros ampliamente separados[36].

Como es de la sucesión de nuestras percepciones
35 de todo tipo, sean ideas o impresiones, sean impresiones de reflexión o de sensación, de donde se deriva la idea de tiempo, esta idea nos proporciona un ejemplo de idea abstracta que comprende una variedad mayor aún que la del espacio, y que sin embargo es representada en la fantasía mediante alguna idea particular e individual de una determinada cantidad y cualidad. De igual modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles recibimos la idea de espacio, formamos la del tiempo en base a la sucesión de ideas e impresiones; el tiempo, por sí solo, no puede manifestarse ante la mente ni ser conocido por ella. El hombre profundamente dormido, o intensamente ocupado por un pensamiento, es insensible al tiempo; y según que sus percepciones se sigan unas a otras con mayor o menor rapidez le parece a su imaginación más larga o más corta la misma duración. Un gran filósofo * ha señalado a este respecto que nuestras percepciones tienen ciertos límites, fijados por la naturaleza y la constitución original de la mente, y que más allá de esos límites no ejercen ya influencia los objetos externos sobre los sentidos que pueda acelerar o retardar nuestro pensamiento. Si hacéis girar con rapidez un carbón encendido aparecerá a los sentidos la imagen de un círculo de fuego, y no se notará que haya intervalo temporal entre sus revoluciones, simplemente porque nuestras percepciones no pueden sucederse unas a otras con la misma rapidez con que el movimiento puede comunicarse a los objetos externos. Allí donde no tengamos percepciones

---

[36] Cf. *supra*, pág. 67.

* Señor *Locke*[37].

[37] Cf. *Essay*, II, XIV, §§ 7-11. El ejemplo del movimiento circular muy rápido, expuesto por Hume líneas más abajo, se encuentra también en LOCKE (*loc. cit.*, § 8).

sucesivas no tendremos noción del tiempo, aunque haya una sucesión real en los objetos. A partir de estos fenómenos, así como de otros muchos, podemos concluir que el tiempo no puede aparecer ante la mente, ni aislado, ni acompañado por un objeto constantemente inmutable, sino que se presenta siempre mediante una sucesión *perceptible* de objetos mudables.

Como confirmación de lo anterior podemos añadir el siguiente argumento, que me parece completamente convincente y decisivo. Es evidente que el tiempo o duración consta de partes diferentes, pues de otro modo no podríamos concebir una duración más larga o más corta. También es evidente que estas partes 36
no coexisten, pues esta cualidad de coexistencia de las partes corresponde a la extensión, que se distingue en esto de la duración. Ahora bien, como el tiempo se compone de partes no coexistentes, un objeto invariable, al no producir sino impresiones coexistentes, no producirá nada que nos pueda dar la idea de tiempo; esa idea debe pues derivarse de una sucesión de objetos mudables, por lo que el tiempo —en su primera manifestación— no podrá estar nunca separado de tal sucesión.

Habiendo hallado, por consiguiente, que el tiempo está siempre unido en su manifestación primera a la mente con una sucesión de objetos mudables, y que de otro modo nunca podríamos tener noticia de él, debemos examinar ahora si es posible que el tiempo sea *concebido* sin concebir una sucesión de objetos, y si puede formar por sí solo en la imaginación una idea distinta.

Para saber si objetos unidos en la impresión son separables en la idea necesitamos considerar tan sólo si difieren unos de otros, en cuyo caso es claro que pueden ser concebidos por separado. Toda cosa que es diferente es distinguible, y toda cosa que es distinguible puede ser separada, de acuerdo con las máximas arriba aplicadas. Si, por el contrario, no son diferentes, no son entonces distinguibles; y si no son distingui-

bles no pueden ser separados. Pero esto es precisamente lo que sucede por lo que respecta al tiempo comparado con nuestras percepciones sucesivas. La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el modo de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas. Cinco notas tocadas en una flauta nos dan la impresión e idea de tiempo, aunque el tiempo no sea una sexta impresión manifiesta al oído o a otro de los sentidos. Tampoco es una sexta impresión que encuentre la mente en sí misma por reflexión. Esos cinco sonidos hacen su aparición de un modo particular; no excitan ninguna emoción en la mente
37 ni producen afección de ningún tipo que al ser observada por la mente pudiera dar origen a una nueva idea. Y como *esto* es necesario para producir una nueva idea de reflexión, la mente, aunque repase mil veces todas sus ideas de sensación, es incapaz de extraer de ellas ninguna nueva idea original, a menos que la naturaleza haya constituido de tal modo las facultades de la mente que ésta sienta que de esa contemplación surge alguna nueva impresión original. Pero en el caso que estamos tratando la mente se da cuenta sólo del *modo* en que los diferentes sonidos hacen su aparición, así como de que puede considerar después ese modo sin atender a esos sonidos particulares, pudiendo unirlo en cambio a otros objetos cualesquiera. La mente debe poseer, ciertamente, las ideas de algunos objetos; de otro modo le sería imposible llegar a concebir el tiempo, que, dado que no se manifiesta como una impresión primaria y distinta, es posible que no sea sino sencillamente las distintas ideas, impresiones u objetos, pero dispuestos de cierto modo; esto es, sucediéndose uno tras otro[38].

---

[38] El párrafo es algo confuso. Según la argumentación anterior, parece que el tiempo no deberá ser «las distintas ideas... de cierto modo», sino precisamente el *modo* mismo en que están dispuestas percepciones u objetos. Sin embargo, Hume utiliza en numerosas ocasiones esta subrepción a su favor.

Ya sé que algunos pretenden que la idea de duración es aplicable en sentido propio a objetos perfectamente inmutables; y creo que ésta es la opinión corriente, tanto de los filósofos como del vulgo. Sin embargo, para convencerse de su falsedad no necesitamos sino reflexionar sobre la conclusión anterior: que la idea de duración se deriva siempre de una sucesión de objetos mudables, y que nunca puede ser proporcionada a la mente por una cosa fija e inmutable. Pues de aquí se sigue inevitablemente que, dado que la idea de duración no puede derivarse de un objeto tal, dicha idea no se le podrá aplicar ni con propiedad ni con exactitud; de modo que en ningún caso puede decirse que una cosa inmutable tenga duración. Las ideas representan siempre a los objetos o impresiones de que se derivan, y nunca pueden, sin ficción, representar o ser aplicadas a otras cosas. Examinaremos posteriormente * cuál es la ficción por la que aplicamos la idea de tiempo incluso a lo inmutable, con lo que suponemos —como se hace corrientemente— que la duración es medida tanto del reposo como del movimiento.

Existe otro argumento muy decisivo, y que con- 38
firma la doctrina presente sobre nuestras ideas de espacio y tiempo. Está basado solamente en el simple principio de *que esas dos ideas están compuestas de partes indivisibles*. Quizá valga la pena examinar este argumento.

Al ser toda idea distinguible también separable, ello nos permite tomar una de estas ideas simples e indivisibles de que está formada la idea compleja de *extensión* y, separándola de todas las demás y considerándola aparte, nos permite también formar un juicio de su naturaleza y cualidades.

Es claro que esa idea no es la de extensión, porque tal idea consta de partes; además, de acuerdo con la suposición, la idea es perfectamente simple e indivisible. Entonces, ¿no es nada? Pero eso es absoluta-

* Sec. 5 (pág. 65) [122].

mente imposible, porque como la idea compleja de extensión —que es real— está compuesta de tales ideas, si éstas fueran muchas no-entidades habría una existencia real compuesta de no-entidades, lo que es absurdo. Entonces, tengo que preguntar: *¿en qué consiste nuestra idea de un punto simple e indivisible?* No es extraño que mi respuesta se manifieste como algo nuevo, dado que apenas se ha meditado hasta ahora en este problema. Estamos acostumbrados a disputar por lo que se refiere a la naturaleza de los puntos matemáticos, pero raramente lo hacemos por lo que se refiere a la naturaleza de sus ideas.

Dos sentidos, la vista y el tacto, son los que proporcionan a la mente la idea de espacio: nada que no sea visible o tangible se manifiesta como extenso. Esa impresión compleja que representa a la extensión consta de varias impresiones más pequeñas, indivisibles ante los ojos y órganos tactiles, y que pueden denominarse impresiones de átomos o corpúsculos dotados de color y solidez. Pero esto no es todo. No sólo es preciso que estos átomos sean coloreados o tangibles para que se descubran a los sentidos; para que nuestra imaginación los comprenda es necesario que conservemos también la idea de su color o tangibilidad. Solamente la idea de su color o tangibilidad puede hacerlos concebibles para la mente. Si elimi-
39 namos las ideas de estas cualidades sensibles quedan aniquilados totalmente dichos átomos por lo que respecta al pensamiento o imaginación [39].

Ahora bien: tal como son las partes, así es el todo. Si un punto no es considerado como coloreado o tangible, no puede proporcionarnos idea alguna, y en consecuencia es imposible que exista la idea de extensión, compuesta por las ideas de estos puntos. Pero si la idea de extensión puede existir realmente —y nos consta su existencia— sus partes deberán también existir, y para ello deberán ser consideradas como coloreadas o tangibles. No tenemos, por tanto, idea

[39] Cf. *infra*, págs. 325 y ss.

alguna de espacio o extensión más que cuando la vemos como objeto de nuestra vista o de nuestro tacto.

El mismo razonamiento probará también que los momentos indivisibles del tiempo deben llenarse con algún objeto o existencia real, cuya sucesión es la que forma la duración y la hace concebible para la mente.

Sección IV

RESPUESTA A LAS OBJECIONES

El sistema que hemos presentado en relación con el espacio y el tiempo consta de dos partes, íntimamente ligadas entre sí. La primera depende de la siguiente cadena de razonamientos: la capacidad de la mente no es infinita; por tanto, ninguna idea de extensión o duración consta de un número infinito de partes o ideas inferiores, sino de un número finito; esas ideas son simples e indivisibles; por consiguiente, es posible que el tiempo y el espacio existan en conformidad con la idea de extensión o duración; y si es posible, entonces es cierto que existen realmente según dicha idea, pues su divisibilidad infinita es absolutamente imposible y contradictoria [40].

La segunda parte de nuestro sistema se sigue de la primera: las partes en que se dividen las ideas de espacio y tiempo llegan a ser al final indivisibles, y como en sí mismas éstas partes indivisibles no son nada, son inconcebibles si no están llenas de algo real

[40] Esto parece un evidente *argumento ontológico,* que pasa de la posibilidad a la realidad. Ya indicamos en *nota* 34 el sabor cartesiano de algunos argumentos de esta parte II. En el cuerpo de la argumentación, sin embargo (véase *supra,* páginas 81 y ss.), se afirma tan sólo la *posibilidad* de esa idea de espacio. Por ello, la brevedad de este resumen lo hace, al menos, precipitado y equívoco.

y existente. Las ideas de espacio y tiempo no son por tanto ideas separadas o distintas, sino simplemente las
40 correspondientes al modo u orden de existencia de los objetos. En otras palabras: es imposible concebir un vacío o extensión sin materia, o un tiempo en que no hubiera sucesión o cambio en una existencia real [41]. Es esta íntima conexión entre las dos partes de nuestro sistema lo que nos llevará a examinar conjuntamente las objeciones aducidas contra ambas, comenzando por las dirigidas contra la divisibilidad finita de la extensión.

I. La primera de las objeciones de que me ocuparé es más apropiada para probar la conexión y dependencia en que una parte está con respecto a la otra, que para destruir cualquiera de ellas. En las escuelas se ha mantenido firmemente que la extensión debe ser divisible *in infinitum,* porque la doctrina de los puntos matemáticos es absurda; y se ha mantenido que esa doctrina es absurda porque un punto matemático es una no-entidad, por lo que en ningún caso podrá formar una existencia real al unirse con otros. Esta objeción sería completamente decisiva si no existiera un término medio entre la divisibilidad infinita de la materia y la no-entidad de los puntos matemáticos. Pero es evidente que existe un término medio: el conceder a estos puntos color y solidez; además, lo absurdo de los extremos constituye una demostración de la verdad y realidad de este término medio. El sistema de los puntos *físicos,* que sería otro término medio, es demasiado absurdo para necesitar refutación. Una extensión real —como se supone que es un punto físico— no puede existir nunca sin partes diferentes entre sí; y donde hay objetos diferentes, son distinguibles y separables por la imaginación.

---

[41] Cf. *nota* 35. Aunque a primera vista pueda parecer paradójico, es precisamente el atomismo psicológico de Hume el que le hace rechazar el atomismo *físico.* Véase, unas líneas más abajo, *primera objeción, ad fin.* (cf. también *nota* 30).

II. La segunda objeción se hace en base a la necesidad de la *penetración,* en caso de que la extensión estuviera constituida por puntos matemáticos. Un átomo simple e indivisible que esté en contacto con otro deberá penetrarlo necesariamente, pues es imposible que pueda tocarlo por sus partes externas, dado que se ha puesto precisamente su perfecta simplicidad, que excluye toda parte. Deberá tocarlo, pues, íntimamente y en toda su esencia, *secundum se, tota, et totaliter,* que es la definición misma de la penetración. Pero la penetración es imposible. Luego los 41
puntos matemáticos son también imposibles.

A esta objeción respondo proponiendo en lugar de aquella idea de penetración otra más exacta. Supóngase que dos cuerpos que no contienen vacío alguno dentro de sus límites se aproximan el uno al otro, llegando a unirse de tal modo que el cuerpo resultante de su unión no es más extenso que uno cualquiera de ellos; esto es lo que debemos entender cuando hablamos de penetración. Pero es evidente que esta penetración no es otra cosa que la aniquilación de uno de estos cuerpos y la conservación del otro, sin que nos sea posible distinguir en particular cuál es el que permanece y cuál el aniquilado. Antes de la penetración tenemos la idea de dos cuerpos. Después de ella tenemos tan sólo la idea de uno. Y a la mente le es imposible conservar una noción de la diferencia entre dos cuerpos de la misma naturaleza que existen en el mismo lugar y al mismo tiempo.

Entendiendo pues la penetración en este sentido de aniquilación de un cuerpo por su contacto con otro, pregunto si alguien ve que haya necesidad de que un punto coloreado o tangible sea aniquilado por el contacto de otro punto coloreado o tangible. ¿Es que no percibirá con evidencia, por el contrario, que de la unión de esos puntos resulta un objeto que es compuesto y divisible, y que puede ser analizado en dos partes, cada una de las cuales conserva su existencia distinta y separada a pesar de su contigüidad con la otra? Dejémosle que ayude a su fantasía concibiendo

que los puntos son de diferente color: aquéllos que mejor impidan la mezcla y confusión de ambos. Un punto azul y otro rojo pueden estar seguramente contiguos sin penetrarse ni aniquilarse, pues si no pudieran: ¿qué llegaría a ser de ellos? ¿Cuál sería aniquilado, el rojo o el azul? Y si esos colores se fundieran en uno, ¿qué nuevo color produciría su unión?

Lo que fundamentalmente origina estas objeciones, a la vez que hace tan difícil hallar una respuesta satisfactoria, es la natural debilidad e inconstancia de
42 nuestra imaginación y de nuestros sentidos cuando son empleados en objetos tan minúsculos. Echad una mancha de tinta en un papel y retiraos a tal distancia que la mancha se haga completamente invisible; encontraréis que al volver a acercaros la mancha se hará, primero, visible en pequeños intervalos; que después será visible en todo momento; que más tarde adquirirá solamente una intensidad nueva en su coloración, sin aumentar de tamaño; y que, por último, cuando ha aumentado hasta el grado de ser ya realmente extensa, aún le sigue siendo difícil a la imaginación el dividirla en sus partes componentes, a causa de lo desagradable que le resulta concebir un objeto tan pequeño como un punto aislado. Esta debilidad afecta a la mayoría de nuestros razonamientos sobre el presente tema, haciendo casi imposible una contestación inteligible, y adecuadamente expresada, a muchas cuestiones que pueden surgir a este respecto.

III. La *matemática* ha planteado múltiples objeciones contra la indivisibilidad de las partes de la extensión, a pesar de que esa ciencia parezca más bien favorable, a primera vista, a la presente doctrina; de hecho, si se opone a ella en sus *demostraciones,* concuerda en cambio perfectamente con ella en las *definiciones*. Por tanto, mi tarea actual deberá consistir en la defensa de las definiciones y la refutación de las demostraciones.

Una superficie es *definida* como longitud y anchura sin profundidad; una línea, como longitud sin anchura ni profundidad; un punto, como lo que no tiene ni longitud, ni anchura ni profundidad. Es evidente que todo esto es absolutamente ininteligible bajo cualquier supuesto que no sea el de la composición de la extensión por puntos o átomos indivisibles, pues de lo contrario, ¿cómo podría existir una cosa sin longitud, anchura ni profundidad?

Observo que se han dado dos respuestas distintas a ese argumento; y en mi opinión ninguna de ellas es satisfactoria. La primera afirma que los objetos de la geometría: superficies, líneas y puntos —cuyas proporciones y posiciones examina esa ciencia— son meras ideas de la mente; y que no sólo no han existido nunca, sino que nunca pueden existir en la naturaleza. Y no han existido nunca porque nadie pretenderá trazar una línea o hacer una superficie absolutamente adecuada a la definición. Pero 43
tampoco nunca podrán existir porque a partir de esas tampoco podrán existir nunca, porque a partir de esas mismas ideas podemos realizar demostraciones que

Pero tampoco podrán existir nunca porque a partir de esas mismas ideas podemos realizar demostraciones que prueban su imposibilidad.

Y sin embargo, ¿cabe imaginarse algo más absurdo y contradictorio que ese razonamiento? Todo cuanto puede ser concebido con una idea clara y distinta implica necesariamente la posibilidad de su existencia; luego aquél que pretenda probar la imposibilidad de su existencia por un argumento derivado de ideas claras afirma en realidad que no tenemos de ello una idea clara porque tenemos una idea clara. No tiene sentido buscar una contradicción en algo que es distintamente concebido por la mente, pues si implicara alguna contradicción no podría haberse concebido en ningún caso.

Por consiguiente, no hay término medio entre el conceder la posibilidad, al menos, de puntos indivisibles y el denegar su idea; y es en este último prin-

cipio en el que se ha basado la segunda respuesta que se ha dado al argumento anterior. Se ha pretendido * que aunque sea imposible concebir una longitud sin anchura, podemos sin embargo considerar la una sin atender a la otra mediante una abstracción sin separación, del mismo modo que podemos pensar en la longitud del camino que hay entre dos ciudades sin tener en cuenta su anchura. La longitud es inseparable de la anchura tanto en naturaleza como en nuestra mente, pero ello no excluye una consideración parcial y una *distinción de razón,* según el modo arriba indicado [43].

Para refutar esta contestación no insistiré en el argumento, ya suficientemente explicado, de que si a la mente le fuera imposible llegar a un *minimum* en sus ideas debería poseer una capacidad infinita, con el fin de abarcar el infinito número de partes de que estaría compuesta su idea de cualquier extensión. Intentaré encontrar aquí algunos otros absurdos de este razonamiento.

Una superficie limita un sólido; una línea limita una superficie; un punto limita una línea; ahora bien, sostengo que si las *ideas* de punto, línea o superficie
44 no fueran indivisibles sería imposible que pudiéramos concebir nunca esas delimitaciones. Supongamos, en efecto, que esas ideas sean infinitamente divisibles, e intentemos luego que la fantasía intente fijarse en la idea de la última superficie, línea o punto: de inme-

* *L'Art de penser* [42].

[42] *Logique de Port-Royal,* parte I, cap. V: «On voit par là combien est ridicule l'argument de quelques sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la géométrie parce qu'elle suppose des lignes et des surfaces qui ne sont point dans la nature: car les géomètres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largueur ou des surfaces sans profondeur: mais ils supposent seulement qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largueur; ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins sans se mettre en peine de leur largueur.»

[43] Véase *supra,* págs. 71-2, cf. LOCKE: *Essay,* II, XIII, parágrafo 13.

diato percibe que esta idea se desmenuza en partes y que, al ir a coger la última de esas partes, pierde de nuevo su presa a causa de una ulterior división, y así sucesivamente *in infinitum,* sin posibilidad de llegar a una idea última[44]. El número de fraccionamientos no acerca más la última división a la fantasía de lo que lo hizo la primera idea que tuvo esta facultad. Toda partícula impide su aprehensión en virtud de una nueva división, igual que hace el mercurio cuando tratamos de cogerlo. Pero como de hecho debe haber algo que limite la idea de toda cantidad finita, y como esta idea límite no puede constar a su vez de partes o ideas inferiores —porque de otro modo sería la última de sus partes la que limitaría a la idea, y así sucesivamente—, es ésta una clara prueba de que las ideas de superficies, líneas y puntos no admiten ulterior división; las de superficies, en profundidad; las de líneas, en anchura y profundidad; y las de puntos, en ninguna dimensión.

Los *escolásticos* fueron tan sensibles a la fuerza de este argumento que algunos de ellos mantuvieron que la naturaleza había mezclado entre las partículas materiales divisibles *in infinitum* cierto número de puntos matemáticos, para permitir así la delimitación de los cuerpos; otros eludían la fuerza de la argumentación mediante un cúmulo de cavilaciones y distinciones ininteligibles[45]. Pero ambas clases de adversarios reconocían, al obrar de este modo, que habían sido vencidos por el argumento. El hombre que se esconde y rehuye la lucha confiesa la superioridad de su enemigo con tanta evidencia como el que entrega francamente las armas.

Según esto, es manifiesto que las definiciones de las matemáticas destruyen las pretendidas demostraciones, y que si tenemos una idea de puntos indi-

---

[44] Cf. ARISTÓTELES: *Top.,* 141b20; *Met.,* 1028b15.

[45] Hume sigue en este párrafo, casi literalmente, a BAYLE (cf. *nota* 31). Puede verse un resumen del argumento del *Diccionario* en KEMP SMITH *(op. cit.,* págs. 326-331).

visibles, líneas y superficies que sea adecuada a su definición, su existencia es ciertamente posible, pero que si no tenemos tal idea es imposible que podamos concebir los límites de ninguna figura y sin esa concepción no puede haber demostración geométrica alguna.

Y aún digo más: sostengo que ninguna de esas demostraciones puede tener peso suficiente para esta-
45 blecer un principio como éste de la divisibilidad infinita. Y ello porque, como se ocupan de objetos tan pequeños, no son propiamente demostraciones, ya que se construyen sobre ideas inexactas y sobre máximas no estrictamente verdaderas. Cuando la geometría establece una conclusión relativa a las proporciones de cantidad, no debemos buscar en ello la máxima *precisión* y exactitud. Ninguna de sus pruebas llega a tanto. Esa ciencia toma correctamente las dimensiones y proporciones de las figuras, pero lo hace de un modo tosco, y permitiéndose alguna libertad [46]. Sus errores no son nunca considerables, y ni siquiera los tendría en absoluto si no aspirara esa ciencia a una completa perfección.

En primer lugar, les pregunto a los matemáticos qué es lo que quieren decir cuando hablan de que una línea o una superficie es IGUAL, MAYOR O MENOR

---

[46] Estos ataques contra la exactitud de la geometría, que no podían dejar de ser escandalosos en el mundo ilustrado heredero de Newton (cuyos *Principia* emplean casi exclusivamente la geometría), fueron omitidos en la *Enquiry*. De hecho, toda esta parte II queda allí reducida a tres breves notas (de las que una desaparece a partir de la edición de 1777). Hume intentó revisar sus argumentos en 1755 mediante una disertación que habría llevado por título «Principios metafísicos de la geometría». La obra no llegó siquiera a escribirse por entero ni prepararse para la prensa: «... antes de que se imprimiera, me ocurrió encontrarme con lord Stanhope (un matemático amigo de Hume)... y me convenció de que había en ella algún defecto, de argumento o de claridad en la exposición: he olvidado de qué; así que escribí al señor Millar (*editor* de Hume en esa época, *F. D.)* diciéndole que no imprimiría el ensayo» (1772, *Letters,* II, 253). Cf. también KEMP SMITH, *op. cit.*, págs. 288-290.

que otra [47]. Dejemos que cualquiera de ellos responda, sin preocuparnos por la secta a que pertenezca, ya mantenga que la extensión está compuesta de puntos indivisibles o de cantidades divisibles *in infinitum,* pues en ambos casos le pondrá en un aprieto esta pregunta.

No hay matemáticos —o son muy pocos— que defiendan la hipótesis de los puntos indivisibles; y sin embargo, son éstos quienes tienen la más aguda y correcta contestación a la citada pregunta. Tan sólo necesitan replicar que las líneas o superficies son iguales cuando los números de puntos son iguales en cada una, y que cuando varía la proporción de ese número también lo hace la proporción de las líneas y superficies. Pero aunque esta respuesta sea tan *correcta* como obvia, puedo afirmar, sin embargo, que este criterio de igualdad es completamente *inútil,* y que no es nunca en virtud de tal comparación como determinamos que los objetos son iguales o desiguales entre sí. Porque como los puntos que entran en la composición de una línea o superficie, ya se perciban por la vista o el tacto, son tan minúsculos, y están tan confundidos unos con otros que a la mente le es absolutamente imposible hacer el cómputo de su número, tal cómputo no nos dará nunca un criterio por el que podamos juzgar de las proporciones. No hay nadie que pueda decidir en qué número exacto tiene una pulgada menos puntos que un pie, o un pie menos que un codo o cualquier medida mayor, y por esta razón nunca, o muy raramente, consideramos que esto sea criterio de igualdad o desigualdad.

---

[47] Ciertamente, la pregunta es muy seria. No fue adecuadamente contestada hasta 1872, en que Richard Dedekind introdujo la noción de «cortadura» en una obra cuyo título revela claramente las dificultades subyacentes a las preguntas de Hume: *Continuidad y números irracionales* [existe un excelente resumen en la edición española (Grijalbo, Barcelona, 1969) de *Sigma. El mundo de las matemáticas* (J. R. Newman, ed.), vol. 4, págs. 119-128].

46 En cuanto a quienes se imaginan que la extensión es divisible *in infinitum,* es imposible que puedan hacer uso de esta respuesta, o determinar la igualdad de una línea o de una superficie por el cómputo de sus partes componentes. Porque como, según su hipótesis, lo mismo las figuras más pequeñas que las más grandes contienen un número infinito de partes, y como —hablando con propiedad— los números infinitos no pueden ser ni iguales ni desiguales entre sí, la igualdad o desigualdad de una porción cualquiera del espacio no podrá nunca depender de una proporción en el número de sus partes. Es verdad, puede decirse, que la desigualdad entre un codo y una yarda se encuentra en el número diferente de pies de que están compuestas esas medidas; y que la existente entre un pie y una yarda depende del número de pulgadas. Pero como la cantidad a que llamamos pulgada en una medida es, por suposición, igual a la que llamamos pulgada en la otra, y a la mente le es imposible encontrar esta igualdad procediendo *in infinitum* con estas referencias a cantidades inferiores, es evidente que al final deberemos determinar algún criterio de igualdad diferente a la enumeración de sus partes.

Hay algunos * que pretenden que como mejor se define la igualdad es por *congruencia,* y que dos fi-

---

* Véanse las Lecciones de Matemáticas del Doctor *Barrow* [48].

[48] *Isaaci Barrow. Lectiones mathematicae XXIII in quibus principia matheseos generalia exponuntur* (Cambridge, 1664-1666). *Lectio III.* Sir Isaac Barrow (1630-1677) fue profesor de Newton, a quien cedió su cátedra de Geometría en Cambridge (1669) para dedicarse a la teología. Descubridor del triángulo diferencial, fue de los primeros geómetras que aplicaron el cálculo infinitesimal a la geometría. Sus *Lectiones* fueron traducidas al inglés en 1734; es posible que Hume utilizara esta edición. Pueden verse algunos fragmentos de esta obra en KEMP SMITH *(op. cit.,* págs. 343-6). Con respecto al punto en cuestión, Barrow sostiene que la congruencia constituye la base de todas las matemáticas, y entiende por esa noción la ocupación o posesión de un mismo espacio, que puede realizarse de tres modos: Primero. Por *aplicación,* o contacto directo de cada una de las partes de dos magnitu-

guras dadas son iguales cuando, al trasladar una sobre otra, coinciden y se tocan entre sí todas sus partes. A fin de juzgar esta definición, hay que tener en cuenta que, aunque la igualdad sea una relación, no es propiamente hablando una propiedad de las figuras, sino que surge meramente de la comparación que la mente hace entre ellas. Si consiste, por consiguiente, en esta imaginaria aplicación y en el contacto mutuo de las partes, deberemos tener al menos una noción precisa de dichas partes, y tendremos que concebir el contacto entre ellas. Es claro, pues, que en esta concepción tendríamos que reducir estas partes a la más extrema pequeñez que concebirse pueda, pues el contacto de partes grandes no haría nunca iguales a las figuras. Pero las partes más pequeñas que podamos concebir son los puntos matemáticos, de modo que en definitiva este criterio de igualdad es idéntico al derivado de la igualdad del 47
número de puntos, del que ya hemos afirmado que es un criterio correcto, pero inútil. De modo que tendremos que buscar en alguna otra parte una solución a la presente dificultad [49].

Hay muchos filósofos que no aceptan criterio alguno de *igualdad,* afirmando que basta con presentar dos objetos, que sean iguales, para te-

des, sin separación alguna. De este modo se aplica la medida a la cosa medida. Segundo. Por *sucesión,* en donde una magnitud sustituye a otra en un lugar dado, siendo la identidad del lugar quien establece la congruencia entre las dos magnitudes. Tercero. Por *penetración mental,* por la que concebimos que dos magnitudes ocupan un mismo lugar (tienen el mismo volumen). El primer modo constituye el caso ideal y es el discutido por Hume. Conviene únicamente a líneas y superficies que puedan estar en contacto inmediato en razón de su indivisibilidad, coincidiendo en todas sus partes, sin espacio interpuesto entre las magnitudes. El segundo modo permite que el lugar ocupado sirva de medio entre dos magnitudes sucesivas. El tercero conviene a los sólidos (a pesar de su impenetrabilidad física) y permite hacerlos coincidir mentalmente.

[49] El breve párrafo siguiente corresponde al *Apéndice* del libro III (1740) (pág. 832).

> ner una noción correcta de esta proporción. Sin la percepción de tales objetos, dicen, todas las definiciones son infructuosas; y si percibimos tales objetos, no necesitamos ya definición alguna. Estoy enteramente de acuerdo con este razonamiento, y afirmo que la única noción útil de igualdad o desigualdad se deriva de la apariencia unificada y global, y de la comparación de objetos particulares.

Es evidente que el ojo, o mejor dicho, la mente es frecuentemente capaz de determinar de un vistazo las proporciones de los cuerpos, y decidir que son iguales, mayores o menores unos que otros, sin necesidad de comparar o examinar el número de sus partículas. Tales juicios son no sólo corrientes, sino también, y muy a menudo, ciertos e infalibles. Cuando están presentes la medida de una yarda y la de un pie no puede ya la mente hacerse más cuestión de si la primera es más larga que la segunda que lo que pueda dudar de los principios más claros y autoevidentes.

Hay, por consiguiente, tres proporciones que la mente distingue por la apariencia general de sus objetos: las denomina *mayor, menor* e *igual*. Pero aunque a veces sean infalibles sus decisiones acerca de estas proporciones, no siempre pasa igual, ni están más exentos de duda y error nuestros juicios de esa clase de lo que lo están con respecto a cualquier otro asunto. Frecuentemente corregimos nuestra primera opinión mediante revisión y reflexión, y afirmamos que son iguales objetos que al principio teníamos por desiguales, igual que juzgamos como menor que otro a un objeto que antes parecía mayor. Y no es ésta la única corrección que experimentan estos juicios de nuestros sentidos, sino que a menudo descubrimos nuestro error yuxtaponiendo los objetos o, allí donde esto es impracticable, utilizando alguna medida común e invariable, que al ser aplicada sucesivamente a cada uno nos informe de sus

diferentes proporciones. E incluso esta corrección es suceptible de nueva corrección y de grados diferentes de exactitud, según la naturaleza del instrumento con que medimos los cuerpos y el cuidado con que hacemos la comparación.

Así pues, cuando la mente se acostumbra a estos
juicios y a sus correcciones, y encuentra que la mis-
ma proporción que hace que dos figuras presenten a
la vista esa apariencia que llamamos *igualdad* es la 48
que hace también que se correspondan, tanto entre
sí como con una medida común con la que son comparadas, formamos así una noción mixta de igualdad, derivada a la vez de los métodos de comparación más vagos y de los más estrictos. Pero con esto no nos quedamos satisfechos, pues como la sana razón nos convence de que hay cuerpos *mucho* más pequeños que los manifiestos a los sentidos, mientras que una falsa razón nos persuadiría de que hay cuerpos *infinitamente* más pequeños, percibimos con claridad que no poseemos instrumento alguno del arte de la medición que pueda asegurarnos contra todo error e incertidumbre. Nos damos cuenta de que la adición o eliminación de una de estas partículas no es discernible ni por la apariencia sensible ni por la medición; y como imaginamos que dos figuras que antes eran iguales no pueden seguir siéndolo después de esta eliminación o adición, suponemos en consecuencia algún imaginario criterio de igualdad por el que sean corregidas con exactitud tanto las apariencias como la medición, de modo que las figuras sean enteramente reducidas a esa proporción. Pero este criterio es evidentemente imaginario, pues como la idea misma de igualdad es la de una tal apariencia particular, corregida por yuxtaposición o por una medida común, la noción de una corrección que concierna a lo que está más allá de la capacidad de nuestro arte y de los instrumentos que podamos fabricar será una mera ficción de la mente, tan inútil como incomprensible. Ahora bien, aunque este

criterio sea únicamente imaginario, la ficción es con todo muy natural; nada le es más habitual a la mente que el proceder de esta manera en una acción, aun cuando haya cesado ya la razón que en un principio determinó a la mente a comenzarla. Esto se ve muy claramente por lo que respecta al tiempo, en donde, aunque es evidente que no tenemos un método exacto para determinar las proporciones entre las partes —un método siquiera tan exacto como en la extensión— gracias a las distintas correcciones de nuestras medidas y a sus diferentes grados de exactitud tenemos con todo una noción oscura e implícita de una igualdad perfecta y plena. Ocurre lo mismo en muchos otros casos. El músico, que encuentra que su oído se hace cada vez más sensible, y que corrige su propia capacidad perceptiva a base de reflexión y atención, continúa con el mismo acto de la mente incluso
49 cuando el asunto se lo impide, y mantiene la noción de una *tercera* o de una *octava* completa sin que sea capaz de decir de dónde ha sacado ese criterio. Un pintor se hace la misma ficción con respecto a los colores. Un mecánico [50], con respecto al movimiento. Para el uno, la *luz* y la *sombra;* para el otro, lo *rápido* y lo *lento,* son cualidades imaginadas como susceptibles de comparación e igualdad exactas, más allá del juicio de los sentidos.

Podemos aplicar el mismo razonamiento a las líneas CURVAS y RECTAS. No hay nada tan evidente a los sentidos como la distinción entre una curva y una recta, ni ideas que podamos formar más fácilmente que la de estos objetos. Y sin embargo, por fácilmente que formemos estas ideas nos es imposible dar de ellas una definición que determine sus límites precisos. Cuando trazamos líneas sobre el papel —o sobre una superficie continua— existe un cierto orden en virtud del cual pasan las líneas de un punto a otro, de modo que puedan producir

[50] Esto es, un físico especializado en Mecánica.

la impresión completa de una curva o una recta; sin embargo, este orden es perfectamente desconocido, no observándose otra cosa que la apariencia general. Así, y aun siguiendo el sistema de los puntos indivisibles, podemos formarnos solamente una remota idea de algún criterio desconocido, aplicable a esos objetos. Siguiendo el de la divisibilidad infinita no podemos llegar ni siquiera a eso, sino que nos vemos reducidos simplemente a la apariencia general como regla para determinar si las líneas son curvas o rectas. Ahora bien, aunque nos sea imposible dar una definición perfecta de estas líneas o señalar el método exacto para distinguir unas de otras, ello no impide que corrijamos la apariencia primera mediante una consideración más cuidadosa y una comparación con alguna regla, sobre cuya rectitud tengamos, a base de repetidos ensayos, una mayor seguridad. Y es mediante estas correcciones, y repitiendo esa acción de la mente, como, aunque nos falte la razón por la que lo hacemos, nos podemos formar la vaga idea de un criterio perfecto para estas figuras, aunque seamos incapaces de explicarlo o comprenderlo.

Es verdad que los matemáticos pretenden dar una
definición exacta de línea recta cuando dicen que
es la distancia más corta entre dos puntos. Ahora 50
bien, tengo que decir, en primer lugar, que esto es más propiamente el descubrimiento de una de las propiedades de la recta que una definición válida de ella. Pues yo preguntaría a cualquiera de esas personas si, al mencionar una recta, no piensa de inmediato en una tal apariencia particular, y si no es sólo por accidente por lo que él considera esa propiedad. Una línea recta puede ser comprendida por sí sola; pero la definición anterior es ininteligible sin una comparación con otras líneas que concebimos como más largas. En la vida corriente se ha establecido como máxima que el camino más derecho es siempre el más corto; y esto sería tan absurdo como decir que el camino más corto es siempre el más cor-

to, a menos que nuestra idea de línea recta no fuera diferente de la del camino más corto entre dos puntos.

Repito, en segundo lugar, lo que ya he establecido: que no tenemos una idea más precisa de igualdad y desigualdad, de más corto y más largo, que la que tenemos de una línea recta o curva; y que, en consecuencia, nunca puede proporcionarnos la una un criterio perfecto para la otra. Nunca puede construirse una idea exacta sobre la base de ideas tan vagas e indeterminadas.

La idea de *superficie plana* es tan poco susceptible de criterio preciso como la de línea recta: no tenemos otra forma de distinguir una superficie tal sino por su apariencia general. Es en vano que los matemáticos se representen un plano como siendo engendrado por la fluxión de una recta. Inmediatamente se objetará que nuestra idea de superficie es tan independiente de esta regla de formación de superficies como nuestra idea de una elipse lo es de la de un cono; que la idea de una recta no es más precisa que la de un plano; que una recta puede tener una fluxión irregular, con lo que engendraría una figura totalmente diferente a la del plano; y que, en consecuencia, nos vemos precisados a suponer que la fluxión se produce entre dos líneas rectas paralelas entre sí y situadas en el mismo plano. Y ésta es una descripción que explica una cosa por sí misma y se mueve en círculo.

Parece, pues, que las ideas más esenciales de la geometría: la de igualdad y desigualdad, línea recta y superficie plana, están lejos de ser exactas y determina-
51 das, de acuerdo con el modo común que tenemos de concebirlas. No sólo somos incapaces de decir en qué grado es dudoso si tales y tales figuras son iguales, si tal línea es recta, y si tal superficie es plana, sino que no podemos hacernos idea de esa proporción, o de estas figuras, que sea firme e invariable. Debemos seguir apelando al débil y falible juicio que hacemos a partir de la apariencia de los ob-

jetos, y que corregimos por un compás o medida común; y si añadiéramos el supuesto de una ulterior corrección, ésta sería, en cuanto tal, o inútil o imaginaria. En vano recurriríamos al tópico de siempre: suponer una divinidad cuya omnipotencia nos capacitara para formar una figura geométrica perfecta, y para describir una recta sin curva ni inflexión alguna [51]. Como el criterio último de estas figuras no se deriva sino de los sentidos y la imaginación, es absurdo hablar de una perfección superior a aquélla de que estas facultades pueden juzgar, pues la verdadera perfección de una cosa consiste en su conformidad con su criterio.

Ahora bien, como estas ideas son tan vagas e inciertas, me gustaría pedirle a un matemático que me dijera qué seguridad infalible es la que él tiene, no sólo de las proporciones más intrincadas y oscuras de su propia ciencia, sino incluso de los más vulgares y evidentes principios. ¿Cómo podrá probarme, por ejemplo, que dos rectas no pueden tener un segmento común? ¿O que es imposible trazar más de una recta entre dos puntos? Y si me dijera que estas opiniones son evidentemente absurdas y repugnan a nuestras ideas claras, le contestaría que yo no niego que, cuando dos rectas inciden una sobre otra formando un ángulo perceptible, es absurdo imaginar que tienen un segmento común. Sin embargo, si suponemos que estas dos líneas se acercan paulatinamente a razón de una pulgada durante veinte leguas, no veo ningún absurdo en sostener que cuando entren en contacto se habrán convertido en una sola línea. Decidme, por favor, ¿por qué regla o criterio os guiáis cuando afirmáis que la línea en que he supuesto coinci-

---

[51] Ataque frontal contra el *deus ex machina* de los racionalistas, que aducían en cambio las «verdades eternas» y necesarias de la matemática como argumento para probar la existencia de Dios, formando así un círculo. Cf. BOSSUET: *Logique,* I, caps. 36-37, y LEIBNIZ: *Nouveaux Essais,* IV, capítulo 11; *Monad.,* §§ 43-44).

52 den no puede constituir una misma recta con las otras dos líneas que forman un ángulo tan pequeño entre ellas? Seguramente debéis tener alguna idea de línea recta con la que no se adecúa esta línea común. ¿Queréis dar a entender quizá que esta última no tiene sus puntos en el mismo orden y por la misma regla que es peculiar y esencial a una recta? Si esto es lo que queréis decir, debo entonces informaros de que, además de que al juzgar de esta manera concedéis que la extensión se compone de puntos indivisibles (que es más, quizá, de lo que os proponíais), además de esto, digo, debo informaros de que ninguna de esas dos cosas es el criterio mediante el que formamos la idea de una línea recta; y que, aunque lo fuera, no hay tanta consistencia en nuestros sentidos o en nuestra imaginación como para determinar cuándo se ha violado o guardado un orden tal. El criterio original de una línea recta no es, en realidad, otra cosa que una cierta apariencia general; y es evidente que se pueden hacer coincidir unas líneas rectas con otras manteniendo en cambio este criterio, aunque se corrija por todos los medios practicables o imaginables [52].

No importa el lado a que se vuelvan: los matemáticos se encontrarán siempre frente a este dilema. Si juzgan sobre la igualdad, o cualquier otra proporción, mediante el criterio exacto y preciso, resultará que emplean un criterio que es inútil en la práctica, y además establecerán de hecho la indivisibilidad de la extensión, que es lo que se esforzaban en refutar. Pero si emplean, como es usual, el criterio inexacto, derivado de una comparación entre objetos y según su apariencia general, corregida por medición y yuxtaposición, entonces sus primeros principios, a pesar de ser ciertos e infalibles, serán dema-

[52] Como en *nota* 49.

siado toscos como para permitir esas sutiles inferencias que hacen normalmente los matemáticos a partir de tales principios.

Esto puede abrirnos un poco los ojos, y hacernos ver que no hay demostración geométrica de la divisibilidad infinita de la extensión que tenga tanta fuerza como la que atribuimos naturalmente a todo argumento basado en tan elevadas pretensiones. Al mismo tiempo, podemos comprender por qué a la geometría le falta evidencia en este único punto, mientras que exige, en todos los demás razonamientos, nuestro más completo asentimiento y aprobación. Y, desde luego, que demos la razón de esta excepción parece algo más necesario que el que probemos que tengamos que hacer realmente tal excepción, y que consideremos a todos los argumentos matemáticos en favor de la divisibilidad infinita como absolutamente sofísticos. Pues es evidente que como ninguna idea de cantidad es infinitamente divisible, no cabe imaginar absurdo más palmario que el de intentar probar que la cantidad misma admite una tal división, y probar esto por medio de ideas que se oponen directamente a ello. Y como este absurdo es de suyo tan evidente, no hay argumento basado en él del que no se siga un nuevo absurdo y no implique una palmaria contradicción.

Como ejemplos puedo citar los argumentos en fa- 53
vor de la divisibilidad infinita que se derivan del *punto de contacto.* Ya sé que no hay matemático que no se niegue a ser juzgado por los diagramas que describe sobre el papel, porque éstos —aducirá— son malos bosquejos que sirven únicamente para transmitirnos con mayor facilidad ciertas ideas, que son el verdadero fundamento de nuestro razonamiento. Ahora bien, yo me contento con esto, y estoy dispuesto a apoyar la controversia simplemente sobre esas ideas. Deseo, por tanto, que nuestro matemático se forme tan exactamente como lo sea posible las

ideas de círculo y de recta; y, luego, le pregunto si al concebir que se ponen en contacto puede concebir que se tocan en un punto matemático, o si debe imaginar necesariamente que coinciden a lo largo de un cierto espacio. Escoja uno u otro caso se verá arrastrado a iguales dificultades. Si afirma que al trazar estas figuras en su imaginación puede imaginar que se tocan en un solo punto, concede la posibilidad de esa idea y, en consecuencia, de la cosa. Si dice que al concebir el contacto de esas líneas tiene que hacerlas coincidir, reconoce por ello mismo la falacia de las demostraciones geométricas cuando éstas se llevan más allá de un cierto grado de pequeñez, pues él posee, ciertamente, tales demostraciones, contrarias a la coincidencia de un círculo y una línea recta. En otras palabras, nuestro matemático podrá probar que una idea, la de coincidencia, es *incompatible* con otras dos ideas, la del círculo y la de línea recta; y sin embargo, reconoce al mismo tiempo que estas ideas son *inseparables*.

Sección V

CONTINUACION DEL MISMO TEMA

Si es verdadera la segunda parte de mi sistema:
*que la idea de espacio o extensión no es otra cosa
que la idea de puntos visibles o tangibles dispuestos en cierto orden,* se sigue entonces que no podemos formarnos idea alguna del vacío, esto es, de un
espacio en el que no hay nada visible ni tangible.
Esto da lugar a tres objeciones, que examinaré con-
54 juntamente dado que la respuesta que daré a una
de ellas es consecuencia de lo que aduciré para contestar a las otras.

En primer lugar, puede decirse que los hombres han discutido durante siglos acerca de lo vacío y lo lleno, sin ser capaces de dar al tema una solución

definitiva; y aun los filósofos de nuestros días se creen en libertad para tomar partido por uno u otro bando, según les mueva su fantasía. Ahora bien, sea cual sea el fundamento que pueda haber para disputar con respecto a la cosa misma, puede sostenerse que esta disputa es decisiva por lo que respecta a la idea, y que es imposible que los hombres hayan podido razonar durante tanto tiempo sobre el vacío —refutándolo o defendiéndolo— sin tener una idea de lo que han refutado o defendido.

En segundo lugar, y por si se dudara del argumento anterior, puede probarse la realidad o, al menos, la posibilidad de la *idea* del vacío mediante el siguiente razonamiento: toda idea es posible si es consecuencia necesaria e infalible de ideas que son posibles; ahora bien, aun cuando concedamos que el mundo esté realmente lleno, podemos concebirlo fácilmente como privado de movimiento: se concederá ciertamente que esta idea es posible. Debe concederse también que es posible concebir, en virtud de la omnipotencia de la divinidad, que una parte de la materia sea aniquilada mientras que las partes restantes siguen existiendo; en efecto, como toda idea que es distinguible es separable por la imaginación, y toda idea separable por la imaginación puede concebirse como existiendo por separado, es evidente que la existencia de una partícula de materia no implica la existencia de otra más de lo que la figura cuadrada de un cuerpo implica la figura cuadrada de otro. Aceptándose todo esto, pregunto ahora qué resulta de la concurrencia de estas dos ideas posibles de *permanencia* y *aniquilación,* y qué debemos concebir que se siga de la aniquilación de todo el aire y la materia sutil de esta habitación, suponiendo que permanezcan las paredes, sin que haya movimiento o alteración alguna. Hay algunos metafísicos que replican que como materia y extensión son la misma cosa, la aniquilación de la una implica necesaria- 55
mente la de la otra, y que en aquel caso no habría

distancia alguna entre las paredes de la habitación, que se tocarían entre sí de la misma manera que mi mano toca el papel que está inmediatamente delante de mí. Pero aunque esta respuesta sea muy común, desafío a esos metafísicos a que conciban el asunto según su hipótesis, o imaginen el suelo y el techo, con todos los lados opuestos de la habitación, tocándose entre sí mientras que continúan en reposo y conservan la misma posición. ¿Cómo podrían tocarse mutuamente las dos paredes que van de sur a norte a la vez que tocan los límites opuestos de dos paredes que van de este a oeste? ¿Y cómo podrían encontrarse nunca el suelo y el techo a la vez que están separados por las cuatro paredes, dispuestas en una posición contraria? Si cambiáis su posición, suponéis un movimiento. Si concebís algo entre ellas, suponéis una nueva creación. Ahora bien, es evidente que, examinando con rigor las ideas de *permanencia* y *aniquilación,* la idea que de ellas resulta no es la de un contacto de partes, sino algo distinto, concluyendo que se trata de la idea del vacío.

La tercera objeción va aún más lejos, y asegura que no sólo es real y posible la idea del vacío, sino que es también necesaria e inevitable. Esta afirmación se basa en el movimiento que observamos en los cuerpos, el cual —se sostiene— sería imposible e inconcebible sin un vacío en el que deba moverse un cuerpo para hacer sitio a otro. No me extenderé en esta objeción porque pertenece fundamentalmente a la filosofía natural, que está fuera del ámbito en que ahora nos movemos.

A fin de contestar a estas objeciones, deberemos profundizar mucho en el asunto, y tener en cuenta la naturaleza y origen de las distintas ideas; de otra forma disputaríamos sin entender del todo el asunto en cuestión. Es evidente que la idea de oscuridad no es una idea positiva, sino simplemente la negación de la luz o, hablando con más propiedad, la negación de

objetos visibles y coloreados. Un hombre que disfruta de vista no recibe, si mira a su alrededor cuando 56
no tiene absolutamente ninguna luz, más percepción que la común a un ciego de nacimiento; y ciertamente este último no tiene idea alguna de luz ni obscuridad. La consecuencia de esto es, que no es por la supresión de objetos visibles por lo que recibimos la impresión de una extensión sin materia, y que la idea de oscuridad absoluta no puede ser nunca la misma que la del vacío.

Supongamos de nuevo a un hombre suspendido en el aire, y suavemente movido a través de él por alguna fuerza invisible; es evidente que, en virtud de este movimiento invariable, no se da cuenta de nada ni recibe nunca la idea de extensión —ni tampoco ninguna otra—. Aun suponiendo que mueva sus miembros a un lado y a otro, eso no podrá proporcionarle aquella idea. En este caso, siente una cierta sensación o impresión cuyas partes se siguen unas a otras, y que puede darle idea del tiempo; pero, ciertamente, no están dispuestas del modo como es necesario para proporcionarle la idea de espacio o extensión.

Si parece entonces que ni la oscuridad ni el movimiento, junto con la remoción absoluta de toda cosa visible o tangible, pueden darnos nunca la idea de una extensión sin materia, o vacío, la cuestión siguiente será la de si pueden darnos dicha idea cuando están combinados con algo visible y tangible.

Los filósofos admiten comúnmente que todo cuerpo que se presenta a la vista aparece como si estuviera pintado sobre una superficie plana, y que sus diferentes grados de lejanía con respecto a nosotros se descubren más por la razón que por los sentidos. Cuando levanto la mano ante mis ojos y abro los dedos, éstos se ven separados por el color azul del firmamento tan perfectamente como lo podrían ser por cualquier objeto visible interpuesto entre ellos. Por tanto, a fin de saber si la vista puede darnos la

impresión y la idea del vacío, debemos suponer que en medio de una total oscuridad hay cuerpos presentes a nosotros que son luminosos, y cuya luz descubre únicamente a estos mismos cuerpos, sin darnos impresión alguna de los objetos circundantes.

Una suposición parecida tenemos que hacernos por
57 lo que respecta a los objetos del tacto. No es adecuado suponer una remoción perfecta de todos los objetos tangibles; debemos conceder que algo sea percibido por el tacto, y que después de un intervalo y un movimiento de la mano —u otro órgano sensorial— se encontrará otro objeto al tacto, y que al abandonar éste se encontrará otro, y así sucesivamente, con tanta frecuencia como queramos. La cuestión es si son estos intervalos los que nos proporcionan la idea de una extensión sin cuerpos.

Para empezar con el primer caso, es evidente que cuando aparecen a la vista solamente los objetos luminosos, podemos percibir si están unidos o separados, si están separados por una distancia grande o pequeña; y, si esta distancia varía, podemos percibir su aumento o disminución, junto con el movimiento de los cuerpos. Pero como la distancia no es en este caso una cosa coloreada o visible, puede pensarse que hay aquí un vacío o extensión pura no sólo inteligible a la mente, sino evidente para los mismos sentidos.

Esta es nuestra natural y más familiar forma de pensar; pero tendremos que aprender a corregirla mediante una pequeña reflexión. Podemos observar que cuando dos cuerpos se presentan allí donde había antes una completa oscuridad, el único cambio apreciable está en la aparición de estos dos objetos, mientras que todo lo demás continúa como antes: una negación perfecta de luz y de todo objeto coloreado o visible. Esto es verdad no sólo de aquello que pueda considerarse como alejado de esos cuerpos, sino también de la distancia misma interpuesta entre ellos, *la cual* no es otra cosa que oscuridad o

negación de luz: sin partes, sin composición, invariable e indivisible. Ahora bien, como esta distancia no causa una percepción distinta de la que un ciego recibiría en sus ojos o de la que nos es dada en la noche más oscura, deberá participar de las mismas propiedades. Y así como ni la ceguera ni la oscuridad nos proporcionan idea alguna de extensión, del mismo modo es imposible que la distancia oscura e indistinguible que media entre dos cuerpos pueda jamás producir tal idea.

La única diferencia entre una oscuridad absoluta
y la aparición de dos o más visibles objetos lumino- 58
sos consiste, como he dicho ya, en los objetos mismos y en el modo como afectan a nuestros sentidos. Los ángulos que los rayos de luz surgidos de estos objetos forman entre sí, el movimiento que necesita el ojo para pasar del uno al otro, y las distintas partes del órgano visual que están afectadas por esos objetos: todo esto es lo que produce las únicas percepciones por las que podemos apreciar la distancia [53]. Pero como cada una de estas percepciones es simple e indivisible, no podrán nunca darnos la idea de extensión.

También podemos ilustrar esto considerando el sentido del tacto, y la imaginaria distancia o intervalo que media entre objetos tangibles o sólidos. He supuesto que se dan dos casos: el del hombre suspendido en el aire y moviendo sus miembros a un lado y a otro sin tropezar con nada tangible, y el del hombre que, después de tocar algo tangible, lo abandona, y luego de un movimiento —del que es consciente— percibe otro objeto tangible. Y ahora, pregunto: ¿cuál es la diferencia entre estos dos casos? Nadie sentirá escrúpulo alguno en afirmar que consiste simplemente en la percepción de esos objetos,

---

[53] Esto ha sido corregido en el *Apéndice* (pág. 832), probablemente por influencia de la lectura de BERKELEY (cf. *An Essay towards a New Theory of Vision,* Dublín, 1709, §§ 12-15).

y que la sensación surgida del movimiento es en ambos casos la misma. Y como esta sensación es incapaz de proporcionarnos una idea de extensión si no va acompañada por alguna otra percepción, no podrá darnos ya esa idea cuando esté combinada con las impresiones de objetos tangibles, dado que tal combinación no produce alteración en ella.

Pero aunque, por sí solos, o acompañados por objetos tangibles y visibles, el movimiento y la oscuridad no nos deparen idea alguna del vacío, o extensión sin materia, son sin embargo las causas por las que erróneamente imaginamos que podemos formarnos una idea tal. Existe, en efecto, una estrecha relación entre ese movimiento y oscuridad, y una extensión real o composición de objetos visibles y tangibles.

En primer lugar, podemos observar que dos objetos visibles que se manifiesten en medio de una absoluta oscuridad afectarán a los sentidos, formarán ángulo con los rayos que fluyen de ellos y se encontrarán en el ojo del mismo modo que si la distancia
59 entre ellos estuviera llena de objetos visibles que nos dieran una idea verdadera de extensión. La sensación de movimiento es la misma cuando no hay nada tangible interpuesto entre dos cuerpos y cuando tocamos un cuerpo compuesto cuyas diferentes partes están situadas una tras otra.

En segundo lugar, vemos por experiencia que dos cuerpos situados de modo que afecten los sentidos de igual forma que otros dos, que tengan un cierto número de objetos visibles interpuestos entre ellos, son susceptibles de recibir la interposición de ese mismo número de objetos sin ningún perceptible desplazamiento o penetración, y sin cambio en el ángulo visual en que aparecen a los sentidos. De igual modo, allí donde hay un objeto al que no podemos tocar después de otro sin que medie un intervalo y sin que percibamos en nuestra mano, o en otro órgano sensorial, esa sensación que llamamos movimiento, la experiencia nos enseña que es posible tocar el mismo objeto, con la misma sensación de movimiento, jun-

tamente con la impresión interpuesta de objetos sólidos y tangibles que acompañen a la sensación. Esto es, y en otras palabras: una distancia invisible e intangible puede convertirse en visible y tangible sin cambio alguno en los objetos distantes.

En tercer lugar, podemos observar, como otra relación entre esas dos clases de distancia, que éstas tienen casi los mismos efectos en todo fenómeno natural. En efecto, como todas las cualidades: calor, frío, luz, atracción, etc., disminuyen en razón a la distancia, apenas si se ha encontrado diferencia entre que esta distancia esté señalada por objetos compuestos y sensibles, o que sea conocida únicamente por el modo en que los objetos distantes afectan a los sentidos.

Estas son, pues, las tres relaciones existentes entre la distancia que depara la idea de extensión y ese otro tipo de distancia que no está llena con ningún objeto coloreado o sólido. Los objetos distantes afectan a los sentidos de la misma manera si están separados por una distancia o por otra; se ha visto que la segunda especie de distancia es susceptible de recibir en sí a la primera, y ambas disminuyen en igual medida la fuerza de toda cualidad.

Estas relaciones existentes entre las dos clases de 60
distancia nos darán una fácil razón de que se haya tomado tantas veces la una por la otra, y de que imaginemos tener una idea de extensión sin la idea de un objeto, sea de la vista o del tacto. De este modo, podemos establecer como máxima general en esta ciencia de la naturaleza humana que, allí donde existe una relación estrecha entre dos ideas, la mente se ve fuertemente inclinada a confundirlas y a usar la una en lugar de la otra en todos sus discursos y razonamientos. Este fenómeno ocurre en tan gran número de ocasiones, y entraña tales consecuencias, que no puedo dejar de detenerme un momento a examinar sus causas. Sólo sentaré como premisa que debemos distinguir exactamente entre el fenómeno mismo y las causas que a este respecto señalaré, y que no de-

bemos imaginarnos que, porque estas últimas admiten cierto grado de incertidumbre, también el primero es incierto. El fenómeno puede ser real, aunque mi explicación sea quimérica. La falsedad de la una no tiene por consecuencia la del otro[54], aunque al mismo tiempo podamos observar que somos muy propensos a inferir tal consecuencia —lo que proporciona un evidente ejemplo del principio mismo que intento explicar.

Cuando yo admitía que las relaciones de *semejanza, contigüidad* y *causalidad* son los principios de unión de ideas, sin examinar sus causas, hacía esto más por seguir mi primera máxima: que debemos en última instancia conformarnos con la experiencia, que por falta de algo especioso y plausible que pudiera haber presentado al respecto. Habría resultado muy fácil hacer una imaginaria disección del cerebro, mostrando por qué cuando concebimos una idea los espíritus animales corren por todas las huellas contiguas, despertando a las otras ideas relacionadas con la primera[55]. Pero aunque he desdeñado toda ventaja que pudiera haber sacado de ese recurso al explicar las relaciones, me temo que deba utilizarlo ahora, con el fin de explicar los errores surgidos de esas relaciones. Observaré, por tanto, que como la mente tiene la facultad de suscitar cualquier idea que le plazca siempre que envía a los espíritus a la región del
61 cerebro en que está situada esa idea, dichos espíritus suscitan la idea cuando corren justamente por las huellas adecuadas, agitando la célula que corresponde

[54] En efecto, ello sería una falacia de negación del consecuente: si *p* entonces *q;* y no es el caso que *p;* luego no es el caso que *q*. Con un ejemplo manido: Si llueve, la calle se moja. Pero de que no llueva no se sigue que la calle no esté mojada. Puede haberse roto una conducción de agua, por ejemplo.

[55] Las numerosas alusiones de Hume a los «espíritus animales» encuentran su «locus» clásico en la explicación psicofisiológica de DESCARTES en su *De passionibus animae* (I, 16, y también I, 31-41: pasajes dedicados a la famosa *glándula pineal).*

a la idea. Pero como los espíritus animales siguen raramente un movimiento recto y se tuercen naturalmente en algún grado a uno y otro lado, presentan por ello, al tocar las huellas contiguas, otras ideas relacionadas, en lugar de la que la mente deseaba presentar en principio. Y no siempre nos damos cuenta de este cambio, sino que, siguiendo el mismo curso de pensamientos, hacemos uso de la idea relacionada que se nos presenta, y la empleamos en nuestros razonamientos como si fuese la misma que habíamos solicitado. Esta es la causa de muchos errores y sofismas en filosofía, como cabe naturalmente imaginar, y sería fácil probar si hubiera ocasión para ello.

De las tres relaciones arriba mencionadas es la de semejanza la fuente que más errores produce; de hecho, pocas equivocaciones de razonamiento hay que no se deban en gran medida a ese origen. No sólo están relacionadas entre sí las ideas semejantes, sino que también las acciones mentales que realizamos al considerarlas son tan escasamente diferentes unas de otras que nos resulta imposible distinguirlas. Este último punto tiene importantes consecuencias: en general, podemos observar que, siempre que al formar dos ideas son las acciones de la mente iguales o semejantes, somos muy propensos a confundir esas ideas y a tomar la una por la otra. Veremos muchos ejemplos de ello en el curso de este tratado. Pero aunque sea la semejanza la relación que más fácilmente produce una equivocación en las ideas, también las relaciones de causalidad y contigüidad pueden tener esa misma influencia. Podríamos mostrar como suficiente prueba de ello figuras de poetas y oradores, si el extraer de ese ámbito nuestros argumentos fuera en problemas metafísicos tan usual como lo es razonable. Pero por miedo de que los metafísicos estimen que eso se encuentra por debajo de su dignidad, elegiré como prueba algo que puede observarse en la mayor parte de sus propios discursos: que a los hombres les es habitual usar en sus razonamientos palabras en vez de ideas, y hablar en 62

lugar de pensar. Usamos palabras en vez de ideas porque ambas se encuentran por lo común tan estrechamente ligadas que la mente las confunde fácilmente. Y ésta es también la razón de que utilicemos la idea de una distancia que no es estimada ni como visible ni como tangible en vez de la extensión, que no es sino una composición de puntos visibles o tangibles dispuestos en cierto orden. El origen de esta equivocación se encuentra en la concurrencia de las relaciones de *causalidad* y de *semejanza.* Como se aprecia que la primera especie de distancia es convertible en la segunda, esta última constituye a este respecto una especie de causa, mientras que la similaridad en su manera de afectar los sentidos y de disminuir toda cualidad forma la relación de semejanza.

Y ahora que he expuesto esta argumentación y explicado mis principios, me hallo dispuesto a responder todas las objeciones que se hayan levantado tanto por parte de la *metafísica* como de la *mecánica.* Las frecuentes discusiones relativas al vacío, o extensión sin materia, no prueban la realidad de la idea objeto de la discusión. En efecto, nada más común que el ver a los hombres engañarse a sí mismos en este particular, especialmente cuando a causa de alguna relación cercana hay presente alguna otra idea que pueda ser ocasión de error.

Casi podemos dar la misma respuesta a la segunda objeción, derivada de la conjunción de las ideas de *permanencia* y *aniquilación.* En caso de que todas las cosas resulten aniquiladas en la habitación, sin que se produzca alteración alguna en las paredes, dicha habitación deberá seguir siendo concebida exactamente del mismo modo que en el momento presente, cuando el aire que llena la estancia no es objeto de los sentidos. Esa aniquilación deja a la *vista* esa ficticia distancia descubierta por las distintas partes afectadas del órgano visual, así como por los grados de luz y sombra; y al *tacto,* aquello que consiste en una sensación de movimiento en la mano o en otro miem-

bro corporal. En vano buscaremos algo más. Por muchas vueltas que demos a este asunto, encontraremos que éstas son las únicas impresiones que luego de la supuesta aniquilación puede seguir produciendo un objeto. Y ya se ha indicado que las impresiones no 63
pueden dar lugar más que a aquellas ideas que se les asemejen.

Dado que puede suponerse que un cuerpo interpuesto entre otros dos resulte aniquilado sin producir cambio alguno en los que se encontraban a cada lado, se concibe fácilmente que ese cuerpo pueda ser creado de nuevo, produciendo tan poca alteración como en el caso anterior. Ahora bien: el movimiento de un cuerpo tiene exactamente el mismo efecto que su creación. Los cuerpos distantes no se ven más afectados en un caso que en otro. Y ello basta para satisfacer a la imaginación, y para probar que no hay repugnancia alguna en tal movimiento. Posteriormente entra en juego la experiencia para persuadirnos de que dos cuerpos situados del modo antes descrito poseen realmente esa capacidad de recibir cuerpos interpuestos, y de que no hay obstáculo para convertir la distancia invisible e intangible en la visible y tangible. Pero por natural que pueda parecer esa conversión, no podremos estar seguros de que es practicable hasta haber tenido experiencia de ella.

Me parece que con esto he respondido a las tres objeciones anteriormente mencionadas, a pesar de que también me doy cuenta de que pocos quedarán satisfechos con estas respuestas, sino que propondrán inmediatamente nuevas objeciones y dificultades. Probablemente se diga que mi razonamiento elude entrar realmente en materia, explicando únicamente el modo en que los objetos afectan a los sentidos, sin intentar explicar su naturaleza y operaciones reales. Aunque no haya nada visible o tangible interpuesto entre dos cuerpos, vemos con todo *por experiencia* que los cuerpos pueden estar situados con respecto a la vista de igual modo que si estuvieran separados por algo visible y tangible, y que igualmente pueden

requerir que la mano se mueva al pasar del uno al otro con idéntico movimiento. También *por experiencia* se halla que esta distancia invisible e intangible tiene la capacidad de admitir cuerpos, o sea de llegar a hacerse visible y tangible. Se dirá que en esto consiste todo mi sistema, y que en ninguna parte he intentado explicar la causa que de esa manera separa
64 a los cuerpos y les da la capacidad de admitir otros entre ellos sin experimentar desplazamiento o alteración alguna.

Respondo a esta objeción declarándome culpable, y confesando que nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones. En efecto, además de que ello no entra en mis presentes intenciones, me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano, y que jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos. En cuanto a quienes intentan algo más, no podré aprobar su ambición hasta que, aun en un solo caso, vea que han tenido éxito. De momento me conformo con conocer perfectamente el modo en que los objetos afectan a mis sentidos, así como las conexiones que establecen entre sí, en tanto en cuanto que la experiencia me informe de ello. Esto me basta para conducir mi vida; y esto basta también para mi filosofía, que únicamente pretende explicar la naturaleza y causas de nuestras percepciones, esto es, de nuestras impresiones e ideas *.

---

* (Esta *nota* fue añadida por Hume en su *Apéndice* al libro III; pág. *638* [S.—B.].)

Mientras limitemos nuestras especulaciones a la *aparición* sensible de los objetos, sin entrar en disquisiciones sobre su naturaleza y operaciones reales, estaremos libres de toda dificultad, y ningún problema nos pondrá en apuros. De este modo, si se nos pregunta si la distancia invisible e intangible interpuesta entre dos objetos es algo o no es nada, será fácil contestar que es *algo:* a saber, una propiedad de los objetos que afecta a los *sentidos* de tal manera determinada. Si se pregunta si dos objetos que están separados por esa distancia

Concluiré este tema de la extensión con una paradoja, fácilmente explicable a partir de la argumentación precedente. La paradoja consiste en que, si queréis darle el nombre de vacío a la distancia invisible e intangible o, en otras palabras, a la capacidad de convertirse en distancia visible y tangible, entonces extensión y materia son cosas idénticas; y, sin embargo, existe el vacío. Y si no queréis darle ese nombre, el movimiento es posible en lo lleno sin que exista ningún desplazamiento *in infinitum,* sin girar en

---

se *tocan* o no, podrá responderse que ello depende de la definición del término *contacto.* Si se dice que dos objetos están en contacto cuando no hay nada *sensible* entre ellos, entonces estos objetos se tocan. Pero si se dice que dos objetos están en contacto cuando sus *imágenes* inciden en partes contiguas del ojo, y cuando la mano *toca* sucesivamente ambos objetos sin ningún movimiento interpuesto, entonces estos objetos no se tocan. Todas las apariciones de los objetos a nuestros sentidos son coherentes entre sí, por lo que en ningún caso existirán más dificultades que las debidas a la oscuridad de los términos que empleamos.

Si llevamos nuestra investigación más allá de la manifestación sensible de los objetos, me temo que la mayoría de nuestras conclusiones estén llenas de escepticismo e incertidumbre. Así, si se me preguntase si la distancia invisible e intangible estará siempre llena o no de *cuerpos,* o de algo que por el perfeccionamiento de nuestros sentidos puede llegar a ser visible o tangible, tengo que reconocer que no encontraría argumentos realmente decisivos a favor o en contra, a pesar de que me siento inclinado a opinar que no lo estará, en cuanto que esta opinión es más acorde con las nociones vulgares y populares. Y si se entiende correctamente la filosofía *newtoniana,* se verá que no dice otra cosa. Se admite allí la existencia del vacío; esto es, se dice que los cuerpos están situados de tal modo que admitan cuerpos interpuestos, sin desplazamiento ni penetración. La naturaleza real de esta posición de los cuerpos es desconocida. Sólo conocemos sus efectos sobre los sentidos, y su poder para admitir cuerpos interpuestos. Por ello, nada le resulta más apropiado a esa filosofía que un moderado escepticismo, llevado hasta cierto punto, y una honrada confesión de ignorancia en los asuntos que exceden de toda capacidad humana [56].

[56] Con esta nota del *Apéndice* concluye realmente el *Tratado* en la edición original. De ahí el «aire» de resumen final que presenta. Con respecto a la posibilidad del vacío, véase *nota* 35.

círculo, y sin penetración. Pero, comoquiera que nos expresemos, tendremos siempre que confesar que no tenemos idea alguna de extensión real sin llenarla con objetos sensibles, y sin concebir sus partes como visibles o tangibles.

En cuanto a la doctrina de que el tiempo no es sino la manera en que existen algunos objetos reales, podemos observar que está sujeta a las mismas objeciones que la doctrina similar sobre la extensión. Si fuera una prueba suficiente que, porque disputamos
65 y razonamos sobre el vacío, tenemos idea del vacío, por la misma razón deberíamos tener una idea de tiempo sin ninguna existencia mudable, dado que no existe materia de discusión más frecuente y común. Pero la verdad es que no tenemos realmente una idea tal. Pues ¿de dónde se derivaría? ¿Surgiría de una impresión de sensación o de reflexión? Pongámosla distintamente ante nosotros para poder conocer su naturaleza y cualidades. Ahora bien: si os resulta imposible poner *una impresión tal,* podéis estar seguros de equivocaros cuando os imagináis tener *una idea tal.*

Pero aunque no podamos mostrar la impresión de donde se derivase la idea de un tiempo sin existencia mudable, podemos con todo señalar fácilmente las apariencias que nos llevan a imaginar que tenemos esa idea. En efecto, podemos observar que existe una continua sucesión de percepciones en nuestra mente, de modo que, al sernos siempre presente la idea de tiempo cuando examinamos un objeto en reposo a las cinco y vemos que es el mismo a las seis, nos inclinamos a aplicar al objeto esa idea del mismo modo que si cada momento estuviera distinguido por una posición diferente o por una alteración del objeto. Al ser comparadas con la sucesión de nuestras percepciones, la primera y la segunda manifestación del objeto parecen igual de alejadas, como si el objeto hubiera realmente cambiado. A esto podemos añadir lo que la experiencia nos enseña; a saber, que el ob-

jeto era susceptible de un número tal de cambios entre las dos manifestaciones, como también que la duración inmutable o, más bien, ficticia, tiene el mismo efecto sobre toda cualidad, al incrementarla o disminuirla, que la sucesión manifiesta a los sentidos. Y es por estas tres relaciones por lo que nos inclinamos a confundir nuestras ideas, imaginando que nos podemos formar la idea de un tiempo y duración sin cambio o sucesión alguna.

Sección VI

66

DE LAS IDEAS DE EXISTENCIA Y DE EXISTENCIA EXTERNA

Posiblemente no esté de más que, antes de abandonar este tema, expliquemos las ideas de *existencia* y de *existencia externa,* que presentan tantas dificultades como las ideas de espacio y tiempo. De este modo estaremos en mejor disposición para proceder al examen del conocimiento [57] y la probabilidad, dado que así entenderemos perfectamente todas las ideas particulares que puedan entrar en nuestra argumentación.

No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente; y es claro que es de esta consciencia de donde se ha derivado la más perfecta idea, y la certeza, del *ser.* Partiendo de este hecho podemos formar un dilema, el más claro y concluyente que pueda imaginarse; a saber, que dado que nunca recordamos una idea o impresión sin atribuirles la existencia, esta idea de existencia deberá o de-

---

[57] *Knowledge.* En Hume tiene el sentido de saber absolutamente cierto, lo que sólo ocurrirá en la aritmética y en el álgebra. La parte III de este libro está dedicada al tema (pero ver, especialmente, *infra,* pág. 129)

rivarse de una impresión distinta, ligada a toda percepción u objeto de nuestro pensamiento, o ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto.

Como este dilema es una consecuencia evidente del principio de que toda idea procede de una impresión similar, no puede caber duda alguna sobre cuál de las proposiciones del dilema elegiremos. Tan lejos está de existir una impresión distinta acompañando a cada impresión e idea que no pienso que haya en absoluto dos impresiones distintas que estén inseparablemente unidas[58]. Aunque a veces puedan hallarse unidas ciertas sensaciones, encontramos rápidamente que admiten separación y que pueden ser presentadas por separado. Y así, aunque recordemos que toda impresión e idea son consideradas como existentes, la idea de existencia no se derivará de ninguna impresión particular.

La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no es nada diferente
67 rente en absoluto. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto no se añade nada a esta última. Cualquier cosa que concibamos la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la idea de un ser, y la idea de un ser es toda idea que queramos formar[59].

Quienquiera que se oponga a ello tendrá necesariamente que mostrar esa distinta impresión de que se ha derivado la idea de entidad, y probar que esta impresión es inseparable de toda percepción que creamos existente. Pero cabe afirmar sin vacilar que esto es imposible.

Tampoco nos servirá aquí de ayuda alguna nues-

---

58 Esto es clara consecuencia del principio atomista: «Todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible, separable» (véase *nota* 23). Pero, *ex suppositione,* las impresiones aludidas son distintas (distinguibles): luego deben ser separables.

59 Cf. *infra,* pág. 158.

tra anterior argumentación sobre la *distinción* de ideas sin *diferencia* real *. Ese tipo de distinción está basado en las diferentes semejanzas que una misma idea simple puede tener con varias ideas diferentes. Pero no hay objeto que pueda presentarse como semejante a otro por lo que respecta a su existencia, y diferente de otros en el mismo respecto, pues todo objeto que se manifieste debe ser necesariamente existente.

La idea de *existencia externa* será explicada por un razonamiento parecido. Podemos observar que es universalmente admitido por los filósofos —además de ser de suyo totalmente obvio— que nada hay realmente presente a la mente sino sus percepciones, sean impresiones o ideas, y que los objetos externos nos son conocidos solamente por las percepciones que ocasionan. Odiar, amar, pensar, sentir, ver: todo esto no es otra cosa que percibir [60].

Ahora bien: dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos, o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos lí- 68
mites. Este es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes.

* Parte I, sec. 7.

[60] Cf. I, IV, 4. Como es sabido, el origen de esta reducción es cartesiano: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, imaginans quoque et sentiens» *(Medit. II,* A. T. VII 28) [«¿Pero qué soy yo entonces? Una cosa que piensa; esto es, que duda, entiende, afirma, niega, quiere, imagina y siente»]. Obsérvese que Hume evita cuidadosamente la famosa hipóstasis de Berkeley: *esse est percipi.*

A lo más que podemos llegar al concebir objetos externos, cuando se suponen *específicamente* distintos de nuestras percepciones, es a formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general, no suponemos que sean específicamente distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones. Pero ya hablaremos posteriormente * de esto con mayor amplitud.

* Parte IV, sec. 2.

PARTE III 69

Del conocimiento y la probabilidad

Sección I

DEL CONOCIMIENTO

Hay siete especies diferentes de relación filosófica *: *semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad* y *causalidad*. Estas relaciones pueden dividirse en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas. Es por la idea de un triángulo por lo que descubrimos la relación de igualdad que hay entre sus tres ángulos y dos rectos; y esta relación es invariable, en tanto que nuestra idea siga siendo la misma. Por el contrario, las relaciones de *contigüidad* y *distancia* entre dos objetos pueden ser cambiadas simplemente por alteración del lugar de éstos, sin que se produzca cambio alguno en los objetos mismos o en sus ideas; y el lugar depende de cien accidentes distintos, imprevisibles por la mente. Pasa lo mismo con la *identidad* y la *causalidad*. Aunque dos objetos sean perfectamente semejantes entre sí y aparezcan en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser numéricamente distintos; y como el poder mediante el cual produce un objeto a otro no puede

* Parte I, sec. 5.

nunca descubrirse meramente por la idea de ambos, es evidente que *causa* y *efecto* son relaciones de que tenemos noticia gracias a la experiencia, y no por un razonamiento abstracto o por reflexión. No hay un solo fenómeno, ni aun el más simple, de que pue-
70 da darse razón por las cualidades de los objetos tal como se nos manifiestan, o que podamos prever sin ayuda de nuestra memoria y experiencia.

Por consiguiente, parece que de estas siete relaciones filosóficas quedan solamente cuatro que puedan ser, al depender exclusivamente de las ideas, objetos de conocimiento y certeza. Estas cuatro relaciones son *semejanza, contrariedad, grados de cualidad* y *proporciones en cantidad y número.* Tres de ellas pueden ser descubiertas a primera vista, y son más propiamente del dominio de la intuición que del de la demostración. Cuando algunos objetos son semejantes entre sí la semejanza salta a la vista desde el principio —o salta, más bien, a la mente— y raramente hará falta otro examen. Sucede lo mismo con la *contrariedad* y con los *grados* de una *cualidad.* Nadie dudará de que la existencia y la no existencia se destruyen mutuamente, y de que son perfectamente incompatibles y contrarias. Y aunque sea imposible juzgar exactamente de los grados de una cualidad tal como el color, el sabor, el calor, el frío, etc., cuando la diferencia entre ellos es muy pequeña puede con todo determinarse fácilmente que uno de ellos es superior o inferior a otro cuando dicha diferencia es apreciable. Y esto lo decidimos siempre a primera vista, sin investigar ni razonar.

De la misma manera podemos proceder al determinar las *proporciones* de *cantidad* y *número;* a simple vista es posible constatar una superioridad o inferioridad entre números y figuras, especialmente cuando la diferencia es muy grande y notable. Por lo que respecta a la igualdad o a cualquier proporción exacta, podemos apreciarla únicamente mediante un examen particular, salvo en números muy pequeños o en porciones de extensión muy limitadas, que son

comprendidos al instante, percibiendo además la imposibilidad de caer en error apreciable. En todos los demás casos deberemos establecer las proporciones con alguna libertad, o bien proceder de un modo más *artificial*.

Ya he indicado[61] que la geometría, *arte* por el que determinamos las proporciones de las figuras, a pesar de superar con mucho en universalidad y exactitud a
los vagos juicios de los sentidos y la imaginación, no 71
alcanza jamás una precisión y exactitud perfectas. Sus primeros principios siguen estando extraídos de la apariencia general de los objetos; y esa apariencia no puede ofrecernos nunca seguridad alguna, dada la prodigiosa pequeñez de que la naturaleza es capaz. Nuestras ideas parecen cerciorarnos por completo de que no existen dos líneas rectas que puedan tener un segmento común, y sin embargo, si examinamos esas ideas, encontraremos que suponen siempre una inclinación perceptible de ambas líneas, y que cuando el ángulo que forman es extremadamente pequeño no tenemos un criterio de línea recta tan riguroso que nos asegure de la verdad de esa proposición. Sucede lo mismo con la mayoría de las conclusiones primarias de las matemáticas.

Por consiguiente, tan sólo el álgebra y la aritmética parecen ser las únicas ciencias en que pueda efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas. Estamos en posesión de un criterio preciso para poder juzgar de la igualdad y proporción de los números, y según éstos correspondan o no a dicho criterio determinamos sus relaciones, sin posibilidad alguna de error. Cuando dos números están combinados de modo que uno tenga siempre una unidad correspondiente a todas y cada una de las unidades del otro, los declaramos iguales. Y es por falta de este criterio de igualdad en la extensión

---

[61] Véase *supra*, pág. 104. Nótese la degradación de la geometría al rango de *arte*, y no ciencia. Cf. *nota* 46.

por lo que difícilmente puede verse a la geometría como ciencia infalible y perfecta.

Puede que ahora no esté de más resolver una dificultad que puede surgir de mi afirmación de que, aunque la geometría no llegue a esa perfecta precisión y certeza peculiares a la aritmética y el álgebra, es con todo superior a los imperfectos juicios de nuestros sentidos e imaginación. La razón por la que atribuyo algún defecto a la geometría está en que sus principios originales y fundamentales se derivan de las apariencias; y quizá sea posible imaginar que este defecto debería acompañarla siempre, impidiéndola alcanzar así una mayor exactitud, al comparar objetos o ideas, de la que nuestra vista o imaginación son capaces por sí solas de alcanzar. Concedo que
72 ese defecto la acompaña hasta tal punto que la impide aspirar en ningún momento a una plena certeza. Pero dado que estos principios fundamentales dependen de las más fáciles y menos engañosas apariencias, confieren a sus consecuencias un grado de exactitud del que por sí solas esas consecuencias serían incapaces. A la vista le es imposible determinar si los ángulos de un quiliágono son iguales a 1.996 ángulos rectos, ni hacer conjetura alguna que se aproxime a esa proporción. Pero cuando determina que las líneas rectas no pueden concurrir, o que no podemos trazar más de una recta entre dos puntos dados, sus errores no pueden ser nunca importantes. Y esta es la naturaleza de la geometría, y para ello se utiliza: para hacernos tratar con apariencias tales que por razón de su simplicidad no pueden conducirnos a errores apreciables.

Aprovecharé también la ocasión para proponer una segunda observación, relativa a nuestros razonamientos demostrativos, y que viene sugerida por este mismo tema de la matemática. A los matemáticos les es habitual pretender que las ideas de que se ocupan son de naturaleza tan refinada y espiritual que no son del dominio de la fantasía, sino que deben ser comprendidas por una visión pura e intelectual de la que sólo las facultades del alma son capaces. Esta misma

noción se extiende a través de la mayor parte de las cuestiones filosóficas, y se hace principalmente uso de ella para explicar nuestras ideas abstractas, y para mostrar cómo podemos hacernos una idea de un triángulo, por ejemplo, ni isósceles, ni escaleno, ni delimitado por una particular longitud y proporción de los lados [62]. Es fácil ver por qué los filósofos son tan amigos de esta noción de percepciones espirituales y refinadas: obrando de esta manera ocultan muchos de sus absurdos, negándose a aceptar las decisiones basadas en las ideas claras apelando a las que son oscuras e inciertas. Pero para destruir esta estratagema no necesitamos sino reflexionar en el principio sobre el que tanto hemos insistido, según el cual *todas nuestras ideas están copiadas de nuestras impresiones*. En efecto, partiendo de ese principio podemos inferir de inmediato que, como todas las impresiones son claras y precisas, las ideas —copiadas de aquéllas— deberán ser de la misma naturaleza, y sólo por culpa nuestra podrán contener una cosa tan oscura y com- 73
plicada. Por su naturaleza misma, una idea es más débil y tenue que una impresión; pero como en todos los demás aspectos es la misma cosa, no podrá implicar ningún gran misterio el comprenderla. Si es su debilidad lo que la hace oscura, tarea nuestra será remediar ese defecto, en la medida de lo posible, manteniendo a la idea estable y precisa; y hasta que hayamos logrado esto será vano pretender razonar y hacer filosofía.

Sección II

DE LA PROBABILIDAD; Y DE LA IDEA DE CAUSA Y EFECTO

Esto es todo lo que he considerado necesario decir con respecto a esas cuatro relaciones, que son

[62] Véase *supra*, I, I, 7.

el fundamento de la ciencia. En cuanto a las tres restantes, que no dependen de la idea, y que pueden estar ausentes o presentes aunque *esa idea* continúe siendo la misma, será conveniente explicarlas con más detalle. Estas tres relaciones son *identidad, situaciones en tiempo y lugar* y *causalidad.*

Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí. Esta comparación la podemos hacer cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, cuando ninguno de ellos está presente, o cuando sólo uno lo está. Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a *ello* percepción, más bien que razonamiento; y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción alguna —hablando con propiedad—, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles. Según este modo de pensar, no deberemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones* de *tiempo* y *lugar,* dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos. Sólo la *causalidad* produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o
74 acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción. Y no puede hacerse uso en el razonamiento de las otras dos relaciones, sino en tanto que afectan al objeto o son afectadas por él. Nada hay en los objetos que nos persuada de que están siempre *alejados* o siempre *contiguos.* Cuando descubrimos por experiencia y observación que su relación es invariable en ese respecto, concluimos siempre que hay allí alguna *causa* secreta que los separa o los une. El mismo razonamiento puede extenderse al caso de la *identidad.* Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos

y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua. Pero esta conclusión, que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, únicamente puede basarse en la conexión de *causa y efecto;* de otro modo no podríamos asegurar en absoluto que el objeto no ha cambiado, por mucho que el nuevo objeto pudiera parecerse al que estaba antes presente a nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta de este tipo consideramos si es ello común a esta especie de objetos, o si es posible o probable que alguna causa pueda haber actuado para producir el cambio y la semejanza; y según como nos decidamos con respecto a estas causas y efectos formulamos nuestro juicio sobre la identidad del objeto.

Parece, según esto, que de las tres relaciones que no dependen de meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la *causalidad*. Por consiguiente, intentaremos explicar plenamente esta relación antes de abandonar el tema del entendimiento.

Para comenzar ordenadamente, examinaremos la idea de *causalidad* y el origen de donde se deriva. Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla 75
a su origen, examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento.

Dirijamos, por tanto, nuestra vista sobre dos objetos cualesquiera de los que denominamos causa y efecto, y examinémosles por todas partes, a fin de encontrar la impresión que produce esa admirable consecuencia de un objeto a otro. Ya a primera vista me doy cuenta de que no debo buscar tal impresión

en ninguna de las *cualidades* particulares de los objetos. En efecto, sea cual sea la cualidad que elija, encuentro que algún objeto no la posee, a pesar de caer bajo la denominación de causa y efecto. De hecho, no hay nada existente, sea externa o internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto, aunque es evidente que no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación.

La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna *relación* entre objetos; y es esa relación la que ahora debemos intentar descubrir. En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos;* de modo que nada puede actuar en un tiempo o espacio separado —por poco que sea— del correspondiente a su propia existencia. Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de CONTIGÜIDAD es esencial a la de causalidad o, al menos, puede suponerse tal cosa —de acuerdo con la opinión general— hasta encontrar una ocasión más adecuada * para dilucidad este asunto: a saber, cuando examinemos qué objetos son susceptibles de yuxtaposición y conjunción y cuáles no lo son.

La segunda relación que señalaré como esencial a
76 las causas y efectos no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia: se trata de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto. Pretenden algunos que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto y que, por el contrario, cualquier objeto o acción puede ejer-

---

* Parte IV, sec. 5.

cer su cualidad productiva en el mismo primer momento de su existencia, originando otro objeto o acción en perfecta simultaneidad. Ahora bien: aparte de que la experiencia parece contradecir esta opinión en la mayor parte de los casos, es posible establecer la relación de prioridad mediante una especie de inferencia o razonamiento. Es una máxima establecida tanto en la filosofía natural como en la moral, que un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total, sin producir otro, no puede ser ya la sola causa de éste, sino que deberá ser ayudado por algún otro principio que le saque de su inactividad y le haga ejercer la energía potencial que poseía [63]. Ahora bien: según esta máxima, si una causa cualquiera pudiese ser perfectamente simultánea a su efecto, ciertamente todas las causas deberán serlo también, pues aquella que demore su operación por un solo momento dejará de actuar en ese preciso tiempo particular en que podía haber actuado y, por consiguiente, no será propiamente causa. La consecuencia de esto sería nada menos que la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y, de hecho, la absoluta aniquilación del tiempo. En efecto, si una causa fue simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el *suyo,* y así sucesivamente, es claro que no existiría una cosa tal como la sucesión, y todos los objetos deberían ser coexistentes.

Si este argumento parece satisfactorio, bien. Si no, ruego al lector me conceda la misma libertad que me

---

[63] La referencia es explícita (aunque, seguramente, *vía* Malebranche): se trata de la estructura aristotélica potencia-acto, y del espinoso problema de las causas segundas. Todo cuerpo, con excepción de la causa primera, mueve sólo gracias a ser movido (pasado de la potencia al acto) por una causa superior. Esta es la base, precisamente, de la primera vía tomista. Cf. ARISTÓTELES: *Phys.,* VII, 1; *Met.,* XII, 5-6, y S. TOMÁS: *Summa Theol.,* I, 2, a. 3. Con respecto a la simultaneidad causa-efecto, seguramente se trata de la fórmula escolástica: *prioritate naturae, simultaneitate temporis,* apoyada en ARISTÓTELES: *Phys.,* II, 3, 195b.

he tomado en el caso anterior, suponiendo que sí lo es, pues verá que la cosa no tiene gran importancia.

Habiendo así descubierto, o supuesto, que las dos relaciones de *contigüidad* y *sucesión* son elementos esenciales de las causas y efectos, hallo que me he detenido demasiado pronto, y que no puedo pasar a considerar ningún ejemplo particular de causa y efecto. En virtud del choque que se produce, el movimiento de un cuerpo es considerado como causa del
77 movimiento del otro. Cuando examinamos estos objetos con la mayor atención vemos únicamente que un cuerpo se aproxima al otro, y que el movimiento del uno precede al del otro, pero sin intervalo perceptible alguno. Es inútil que nos atormentemos con *más* pensamiento y reflexión sobre este asunto. No podemos ir *más allá* en el examen de este caso particular.

Y si alguien quisiera eludir ese ejemplo y pretendiese definir una causa diciendo que es una cosa que produce otra, es evidente que no diría nada. Pues ¿qué es lo que entiende por producción? ¿Puede darnos alguna definición de ella que no sea idéntica a la de causalidad? Si puede, deseo que me la presente; y si no puede, procede en círculo y nos proporciona un sinónimo en vez de una definición.

¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una CONEXION NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas.

De nuevo examino ahora el objeto por todas partes, a fin de descubrir la naturaleza de esta conexión necesaria y encontrar la impresión, o impresiones, de que su idea puede haberse derivado. Cuando dirijo mi vista a las *cualidades conocidas* de los objetos descubro de inmediato que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de *ellas*. Cuando exa-

mino sus *relaciones* no encuentro sino las de contigüidad y sucesión, que he considerado ya imperfectas e insatisfactorias. ¿Me obligará la falta de esperanza en el éxito a afirmar que estoy en este caso en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconsistencia, dado que el principio contrario ha sido ya admitido con tal firmeza que no admite ulterior duda; al menos, hasta haber examinado más plenamente la presente dificultad.

Por consiguiente, debemos proceder como aquellos
que, al buscar algo escondido y no hallarlo en donde 78
esperaban, dan vueltas aquí y allá por los alrededores, sin propósito ni intención determinados, esperando que la suerte los lleve al fin a lo que buscan. Nos es necesario abandonar el examen directo de esta cuestión relativa a esa *conexión necesaria* que forma parte de nuestra idea de causa y efecto, e intentar encontrar algunas otras cuestiones cuyo examen quizá nos proporcione alguna indicación útil para dilucidar la dificultad presente. De entre estas cuestiones hay dos que pasaré a examinar; a saber:

Primera: ¿Por qué razón afirmamos que es *necesario* que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener también una causa?

Segunda: ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otros, y de la *creencia* por la que confiamos en esa inferencia?

Antes de seguir adelante señalaré tan sólo que, aunque las ideas de causa y efecto se derivan tanto de las impresiones de reflexión como de las de sensación, con todo, y en gracia a la brevedad, mencionaré normalmente sólo a estas últimas como origen de aquellas ideas. Mi deseo es, sin embargo, que todo lo dicho de estas impresiones pueda extenderse también a las de reflexión. Las pasiones están ligadas con sus objetos, y también unas con otras, no menos que es-

tán los cuerpos externos mutuamente enlazados. La misma relación, pues, de causa y efecto que corresponde a unos deberá ser común a todos.

Sección III

¿POR QUE UNA CAUSA ES SIEMPRE NECESARIA?

Comenzaremos con la primera cuestión, concerniente a la índole necesaria de la causa. Es una máxima general en filosofía que *todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia*[64]. Por
79 lo común, se admite la validez de esto en todo razonamiento, sin aducir —ni exigir— prueba alguna. Se supone que está basado en la intuición, y que es una de esas máximas que, aunque puedan ser negadas de palabra, los hombres no pueden poner en el fondo realmente en duda. Pero si examinamos esta máxima según la idea de conocimiento antes explicada, descubriremos que no hay rastro alguno de una tal certeza intuitiva; por el contrario, hallaremos que su naturaleza es por completo extraña a ese tipo de convicción.

Toda certeza se debe a la comparación de ideas y al descubrimiento de relaciones que, mientras las ideas sigan siendo las mismas, sean inalterables. Estas relaciones son *semejanza, proporciones en cantidad y número, grados de una cualidad* y *contrariedad*. Pero ninguna de ellas está implicada en la proposición de que *lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia*. Por consiguiente, esta proposi-

[64] De entre las múltiples formulaciones de la causalidad, elige aquí Hume la más antigua y rica en contenido metafísico. Se encuentra ya en Parménides, y con una formulación idéntica a la aquí señalada, en PLATÓN: *Phileb.*, 26E: «pues es necesario que todo lo engendrado lo sea por una causa». Por lo demás, todo el estudio de la causalidad en Hume se va a realizar sobre el plano de la causa eficiente.

ción no es intuitivamente cierta o, por lo menos, si alguien afirma que lo es, deberá negar que esas relaciones son las únicas infalibles, y tendrá que encontrar otra relación de este tipo que esté implicada en dicha proposición; por lo demás, ya habrá tiempo suficiente para examinar tal cosa.

Pero existe un argumento que prueba que la proposición anterior no es cierta, ni intuitiva ni demostrativamente. Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia, o nueva modificación de existencia, sin mostrar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo; y si no puede probarse esta última proposición deberemos perder toda esperanza de probar en algún caso la primera. Ahora bien: podemos convencernos de que es absolutamente imposible probar de forma demostrativa la última proposición, considerando que, como todas las ideas distintas son separables entre sí, y las ideas de causa y efecto son evidentemente distintas, nos resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en este momento, y existente en el siguiente, sin unirle la idea distinta de causa o principio productivo. Por tanto, la imaginación puede hacer una clara separación entre la idea de causa y la de comienzo de exis- **80**
tencia. Y, por consiguiente, es de tal modo posible la separación real de estos objetos, que ello no implica contradicción ni absurdo alguno, por lo que dicha separación no puede ser refutada por ningún razonamiento efectuado en base a meras ideas; y sin esto es imposible demostrar la necesidad de una causa.

De acuerdo con ello, mediante un examen adecuado encontraremos que toda demostración que haya sido presentada en favor de la necesidad de una causa es falaz y sofística. Todos los puntos del tiempo y el espacio, dicen algunos filósofos *, en que podamos

---

* Señor *Hobbes*[65].

65 *Of Liberty and Necessity: My Opinion about Liberty and Necessity: My Reasons* (Ed. Molesworth, IV, pág. 276): «El sexto punto de que no puede concebirse un principio de

suponer que un objeto comienza a existir, son iguales en sí mismos; y a menos que haya alguna causa peculiar a un tiempo y lugar determinados, que determine y delimite de este modo la existencia, esta última permanecerá eternamente en suspenso, y el objeto no podrá comenzar nunca a existir, por falta de algo que determine su comienzo. Ahora bien, yo pregunto: ¿hay más dificultad en suponer que el tiempo y el lugar estén determinados sin causa, que en suponer que la existencia esté determinada de esa manera? La primera pregunta que se presenta en este asunto es siempre la de *si* el objeto existirá o no; la siguiente, *cuándo* y *dónde* comenzará a existir. Si la supresión de una causa es intuitivamente absurda en el primer caso, deberá serlo también en el segundo. Y si en el primer caso no queda claro este absurdo sin prueba, también se necesitará de ella en el otro. El absurdo, pues, de uno de los supuestos no puede ser nunca prueba del del otro, dado que ambos se encuentran en igual plano y deben establecerse o caer en virtud del mismo razonamiento.

El segundo argumento * que encuentro ha sido empleado a este respecto tropieza con igual dificultad.

---

existencia *sin causa* no puede ser dilucidado sino viendo el modo de que tal cosa pueda ser imaginada; pero si ello se intenta se verá que, si una cosa no tiene causa, hay tantas razones para concebir que esa cosa comience a ser en un momento más que en otro, como para pensar que comience a ser en todo momento, lo que es imposible; hay que pensar, también, que existe una causa determinada que hace que esa cosa comience a ser en ese momento, y no antes o después; de lo contrario, habría que pensar que nunca ha comenzado a ser, y que es *eterna.*» Por lo demás, el argumento se encuentra ya en ARISTÓTELES, aplicado al movimiento, y dentro de las objeciones a la idea del vacío: «Además, nadie podría decir por qué algo movido debería detenerse en un sitio; pues, ¿por qué aquí mejor que allí?» *(Phys.,* IV, 8, 215a19).

* Doctor CLARKE y otros [66].

[66] *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (edición de 1725); § 8: ES NECESARIO QUE ALGO HAYA EXISTIDO POR TODA LA ETERNIDAD. «1. En primer lugar, es absoluta e innegablemente cierto que algo ha existido por toda la eternidad. Esta es una proposición tan evidente e innegable que

Toda cosa —se dice— debe tener una causa, porque si a alguna cosa le faltara su causa, dicha *cosa* se produciría *a sí misma;* es decir, existiría antes de existir, lo que es imposible. Pero es evidente que de este razonamiento no se sigue nada, pues supone que cuando negamos la causa estamos aún afirmando lo que expresamente negamos: que debe haber una causa; por ello, se toma al objeto mismo como causa. Y *esto,* sin duda, es una evidente contradicción. De- 81
cir que una cosa es producida o —para expresarme con más propiedad— que viene a la existencia, sin

ningún ateo, en ninguna época, ha osado afirmar jamás lo contrario; por ello, apenas si es preciso aportar una prueba en particular. En efecto, ya que en este momento existe algo, evidentemente algo ha existido siempre, pues de lo contrario sería necesario que las cosas que ahora existen hubieran sido producidas por nada, absolutamente y sin causa: y esto es evidentemente una contradicción en los términos. En efecto, decir que una cosa es *producida* y que sin embargo no tiene *causa* de su producción es decir que una cosa es *consecuencia,* sin ser *consecuencia de nada.* Todo cuanto existe tiene una causa, razón o base de su existencia (un fundamento sobre el que descansa su existencia; una base o razón de que esa cosa *exista,* en lugar de *no existir)* en la necesidad de su propia naturaleza —y entonces es necesario que haya sido de suyo eterna— o bien en la voluntad de otro ser —y entonces es necesario que ese otro ser, por lo menos en el orden de la naturaleza y la causalidad (véase *nota* 64, *F. D.),* haya existido con anterioridad a su efecto.» *Samuel Clarke* (1675-1729), Rector de Drayton en 1701, fue el encargado de las famosas *Boyle's Lectures* (conferencias instituidas por el químico Robert Boyle) en la catedral de San Pablo, de Londres, en 1704-1705. La *Demonstration* es resultado de esas conferencias. CLARKE, que en lo religioso se acercó al *subordinacionismo* eusebiano (cf. *Scripture's Doctrine of the Trinity,* 1712), fue en lo filosófico cartesiano (como se aprecia fácilmente en los pasajes expuestos), insistiendo en los argumentos *a priori* para probar la existencia de Dios. Ocupa fundamentalmente un lugar en la historia de las ideas por su famosa polémica con Leibniz, sostenida desde fines de 1715 a noviembre de 1716, y que se interrumpió con la muerte del filósofo alemán. Las cartas fueron publicadas por el propio CLARKE en 1717: *A Collection of Papers which passed between Leibnitz and Clarke.* Por lo que respecta al «y otros», indicado por Hume, probablemente se refiere a Wollaston (véase *nota* 10 del libro III).

causa, no es afirmar que esa cosa misma es su propia causa. Por el contrario, el hecho de excluir todas las causas externas excluye *a fortiori* la cosa misma creada. Un objeto que existe absolutamente sin causa no es ciertamente su propia causa. Y cuando afirmáis que el uno se sigue de la otra, dais por supuesto el punto mismo en cuestión, y tomáis por cierto que es absolutamente imposible que una cosa pueda comenzar a existir sin causa y que si suprimimos un principio productivo tendremos que recurrir aún a otro.

Sucede exactamente lo mismo con el tercer argumento * empleado para demostrar la necesidad de una causa. Todo lo que es producido sin causa es producido por *nada* o, en otras palabras, no hay nada que sea su causa. Pero nada puede ser una causa más de lo que nada puede ser algo, o igual a dos ángulos rectos. Por la misma intuición por la que percibimos que nada no es igual que dos ángulos rectos, ni tampoco igual a algo, percibimos que una causa no puede ser igual a nada; y, en consecuencia, debemos percibir que todo objeto tiene una causa real de su existencia.

Creo que no hace falta emplear muchas palabras para hacer ver la debilidad de este argumento, después de lo que he dicho del precedente. Todos ellos están basados en la misma falacia, y derivados del mismo tipo de pensamiento. Basta simplemente con observar que cuando excluimos todas las causas las excluimos de verdad, y no suponemos que nada ni

---

* Señor LOCKE [67].

[67] *Essay,* IV, X, § 3: «Además, el hombre sabe con certeza intuitiva que la mera *nada no puede producir ningún ser real más de lo que puede ser igual a dos ángulos rectos.* Si el hombre no supiera que la no-entidad, o ausencia de todo ser, no puede ser igual a dos ángulos rectos, es imposible que pudiera entender cualquier demostración de *Euclides.* Por tanto, si sabemos que hay algún ser real, y que la no-entidad no puede producir ningún ser real, ello es una demostración evidente de que ha existido algo desde la eternidad, pues de lo contrario tendría un comienzo, y lo que ha tenido un comienzo debe haber sido producido por alguna cosa distinta.»

que el objeto mismo sean las causas de su existencia; y, por consiguiente, no podemos sacar argumento alguno del absurdo de estos supuestos para probar el absurdo de esa exclusión. Si toda cosa debe tener una causa, se sigue que al excluir las demás causas deberemos aceptar al objeto mismo o a nada como causas. Pero precisamente el punto en cuestión es si toda cosa debe o no debe tener una causa; y según las re- 82
glas de todo razonamiento válido, esto es lo que no puede darse por supuesto.

Todavía son más frívolos quienes dicen que todo efecto debe tener una causa porque ello está implicado en la idea misma de efecto. Todo efecto presupone necesariamente una causa, pues «efecto» es un término relativo, cuyo correlato es «causa». Pero esto no prueba que todo ser deba ir precedido por una causa más de lo que se sigue que, porque todo marido debe tener mujer, todo hombre deba estar entonces casado. La verdadera cuestión es si todo objeto que empieza a existir tiene que deber su existencia a una causa; y yo afirmo que esto no es ni intuitiva ni demostrativamente cierto, como espero haber probado suficientemente en los argumentos anteriores.

Dado que no es del conocimiento o de un razonamiento científico de donde derivamos la opinión de la necesidad de que toda nueva producción tenga una causa, esa opinión deberá surgir necesariamente de la observación y la experiencia. Según esto, la pregunta inmediata debería ser *cómo origina la experiencia tal principio*. Pero creo que será más conveniente subsumir dicha pregunta en esta otra: *¿por qué concluimos que tales causas particulares deben tener necesariamente tales efectos particulares, y por qué hacemos una inferencia de unas a otros?* Este será el problema objeto de nuestra investigación. Y es posible que, en última instancia, se encuentre que la respuesta que demos sirva también para contestar aquella primera pregunta.

Sección IV

DE LOS ELEMENTOS COMPONENTES DE NUESTROS RAZONAMIENTOS CONCERNIENTES A CAUSAS Y EFECTOS

Aunque en sus razonamientos sobre causas y efectos lleve la mente su examen más allá de los objetos que ve o recuerda, no debe perderlos en ningún caso de vista por completo, ni razonar simplemente sobre sus propias ideas, sin estar combinadas con impresiones o, al menos, con ideas de la memoria, que equivalen a impresiones. Cuando hacemos una inferencia desde las causas a los efectos tenemos que es-
83 tablecer la existencia de estas causas. Y sólo tenemos dos formas de hacer esto: o por una inmediata percepción de nuestra memoria o sentidos, o por inferencia de otras causas. Y de estas causas deberemos cerciorarnos del mismo modo: o por una impresión presente, o por inferencia de las causas de *estas otras* causas, y así sucesivamente, hasta llegar a algún objeto que veamos o recordemos. Nos es imposible proseguir nuestras inferencias *in infinitum;* y lo único que puede ponerlas término es una impresión de la memoria o de los sentidos, más allá de la cual no hay lugar para ulterior duda o investigación.

Para dar un ejemplo de esto podemos escoger cualquier suceso de la historia, y examinar por qué razón creemos en él, o lo rechazamos. Así, creemos que CÉSAR fue asesinado en el Senado durante los *idus de marzo.* Y creemos esto por hallarse establecido por el testimonio unánime de los historiadores, que convienen en asignar ese determinado tiempo y lugar a dicho suceso. En este caso, están presentes a nuestra memoria, o a nuestros sentidos, ciertos caracteres y letras, y recordamos también que estos caracteres han sido empleados como signos de ciertas ideas. Estas ideas estaban o en las mentes de quienes se hallaban inmediatamente presentes en esa acción y recibieron directamente las ideas de su existencia,

o han sido derivadas del testimonio de otras personas. A su vez, estas ideas pueden derivarse de otro testimonio, por una gradación perceptible, hasta llegar a quienes fueron testigos de vista o espectadores del suceso. Es obvio que toda esta cadena de argumentos, o conexión de causas y efectos, está basada en principio sobre caracteres o letras vistos o recordados, y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos todo nuestro razonamiento sería quimérico e infundado, pues en ese caso cada eslabón de la cadena pendería de otro, pero no habría cosa alguna fijada al extremo, capaz de sostener el todo; y entonces no existiría ni creencia ni evidencia. Esto es lo que realmente sucede con todos los argumentos *hipotéticos,* o razonamientos por suposición, en donde no hay ni impresión presente ni creencia en una existencia real.

No necesito decir que no constituye una objeción 84
válida contra la doctrina presente el que podamos razonar de hecho sobre nuestras pasadas conclusiones o principios sin recurrir a las impresiones de que en un principio surgieron. En efecto, aun suponiendo que estas impresiones se hubieran borrado enteramente de la memoria, puede seguir existiendo la convicción que produjeron. Del mismo modo que la seguridad de una demostración se debe siempre a una comparación de ideas, con independencia de que tal seguridad pueda seguir existiendo después de haber olvidado la comparación, así es igualmente cierto que todos los razonamientos concernientes a causas y efectos se derivan originariamente de alguna impresión.

Sección V

DE LAS IMPRESIONES DE LOS SENTIDOS Y DE LA MEMORIA

En esta clase de razonamientos sobre la causalidad empleamos, pues, materiales de naturaleza híbrida y

heterogénea que, aun estando conectados, son sin embargo distintos unos de otros. Todos nuestros argumentos concernientes a causas y efectos constan de una impresión de la memoria o los sentidos y de la idea de existencia, producida por el objeto de la impresión —o que produce a éste—. Por tanto, deberemos explicar ahora tres puntos. *Primero:* la impresión original. *Segundo:* la transición a la idea de la causa o el efecto conectados. *Tercero:* la naturaleza y cualidades de esa idea.

Por lo que respecta a las *impresiones* procedentes de los *sentidos,* su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser [68]. Por lo demás, este problema no tiene importancia en absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos.

85 Si nos preguntamos ahora por el rasgo distintivo entre *memoria* e imaginación, veremos en seguida que este rasgo no puede hallarse en las ideas simples que la memoria nos presenta, pues ambas facultades toman sus ideas simples de las impresiones, y nunca pueden ir más allá de estas percepciones originarias. Tampoco se distinguen estas facultades entre sí por la disposición de sus ideas complejas, pues aunque la preservación del orden original y posición de sus ideas sea propiedad peculiar de la memoria, mientras que la imaginación compone y altera las suyas como le place, esta diferencia no es con todo suficiente para distinguir estas facultades en su operación, o para hacernos conocer la una a partir de la otra. En efecto,

---

[68] A grandes rasgos, y sin matizar demasiado, cabe adscribir estas tres concepciones a Locke, Leibniz y Berkeley, respectivamente.

es imposible hacer presentes las impresiones pasadas a fin de compararlas con nuestras ideas presentes y ver si su disposición es exactamente similar. Por tanto, dado que la memoria no es conocida ni por el orden de sus ideas *complejas* ni por la naturaleza de sus ideas *simples,* se sigue que la diferencia entre esta facultad y la imaginación se encuentra en su superior fuerza y vivacidad. Un hombre puede entregarse a su fantasía al fingir una pasada escena de aventuras; y no habría manera de distinguir tal cosa de un recuerdo de tipo parecido si las ideas de la imaginación no fueran más débiles y oscuras [69].

Sucede con frecuencia que, de dos hombres que han intervenido en un suceso, el uno lo recordará mucho mejor que el otro, pero nada le será más difícil que lograr que su compañero lo recuerde. A tal fin, repasa vanamente varias circunstancias: menciona el tiempo, el lugar, la compañía, lo que entonces se dijo, lo que hicieron cuantos intervinieron en el suceso. Hasta que, por fin, consigue acertar con alguna feliz circunstancia que hace revivir el suceso en conjunto, logrando así que su amigo recobre perfecta memoria de cada detalle. En este caso, la persona que era incapaz de recordar va recibiendo al principio cada idea según la otra persona las va exponiendo, con las mismas circunstancias de tiempo y lugar; y, sin embargo, las considera ficciones de la imaginación. Pero tan pronto como se menciona la circunstancia reveladora, ésta incide sobre la memoria, con lo que esas mismas ideas aparecen ahora bajo un nuevo aspecto, ejerciendo de algún modo una afección distinta a la anterior. Sin que se

---

[69] El párrafo siguiente corresponde al *Apéndice* del libro III (1740) (II, pág. 828). Es muy importante, por delimitar claramente entre ideas de la memoria (que constituirán los «materiales» de la causalidad) y ficciones de la imaginación.

> haya producido ninguna otra alteración, aparte del modo de afección, las ideas se convierten inmediatamente en ideas de la memoria, y se les presta asentimiento.
>
> Por tanto, dado que la imaginación puede representarse todos y cada uno de los objetos que la memoria pueda ofrecernos, y dado que estas facultades se distinguen únicamente en la diferente *afección* de las ideas que presentan, puede resultar conveniente examinar en qué consiste la naturaleza de esa afección. Y, en este punto, creo que todo el mundo convendrá fácilmente conmigo en que las ideas de la memoria son más *fuertes* y *vivaces* que las de la fantasía.

El pintor que desee representar una pasión o emoción, del tipo que sea, intentará plasmar el aspecto de alguien movido por una emoción similar, con el fin de avivar sus ideas y darles una fuerza y vivacidad mayores de las que se encuentran en ideas que son meras ficciones de la imaginación. Cuanto más reciente es la memoria de un asunto, más clara es la idea; y si después de un largo período se volviera a contemplar el objeto, siempre se encontraría que su idea se ha debilitado en gran medida, si es que no se ha olvidado por completo. Frecuentemente abrigamos dudas con respecto a las ideas de la memoria, cuando éstas son muy tenues y débiles, y no logramos determinar si una imagen procede de la fantasía o de la memoria cuando no está dibujada con colores tan vivos como los que distinguen a esta última facultad. Así, suele decirse: creo que recuerdo tal suceso,
86 pero no estoy seguro. Un largo espacio de tiempo lo ha borrado de mi memoria, y ya no sé si se trata o no de un mero producto de mi fantasía.

Y del mismo modo que, al perder fuerza y vivacidad, puede debilitarse una idea de la memoria hasta el punto de ser tomada por idea de la imaginación, esta última puede adquirir a su vez tal fuerza

y vivacidad que sea tenida por idea de la memoria, con lo que tiene los mismos efectos que ésta sobre la creencia y el juicio. Esto se ve claramente en el caso de los mentirosos, que, por la frecuente repetición de sus mentiras, acaban creyendo en ellas y recordándolas como realidades. En efecto, la costumbre y el hábito tienen en este caso, como en muchos otros, la misma influencia sobre la mente que la naturaleza, e inculcan la idea con igual fuerza y vigor.

De este modo, se ve que la *creencia* o *asentimiento*, que acompaña siempre a la memoria y los sentidos, no es otra cosa que la vivacidad de las percepciones que presentan esas facultades, y que es solamente esto lo que las distingue de la imaginación. En este caso, creer es sentir una inmediata impresión de los sentidos, o una repetición de esa impresión en la memoria. No es sino la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y pone las bases de ese razonamiento, construido sobre él, cuando inferimos la relación de causa y efecto.

Sección VI

DE LA INFERENCIA DE LA IMPRESION A LA IDEA

Es fácil notar que, al seguir esta relación, la inferencia que realizamos de la causa al efecto no se deriva simplemente de un examen de dichos objetos en particular, ni de una intuición en su esencia capaz de descubrir la dependencia del uno con respecto al otro. No hay objeto que implique la existencia de otro, si consideramos estos objetos en sí mismos y no vamos nunca más allá de las ideas que de ellos
nos formamos. Una inferencia tal equivaldría a cono- 87
cimiento, e implicaría la absoluta contradicción e imposibilidad de concepción de algo diferente. Pero como todas las ideas distintas son separables, es evi-

dente que no puede haber una imposibilidad de tal clase. Cuando pasamos de una impresión presente a la idea de un objeto, podemos haber separado quizá la idea de la impresión y puesto otra en su lugar.

Por consiguiente, sólo por EXPERIENCIA podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor.* Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto,* e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.

Así, al avanzar en el tema hemos descubierto insensiblemente una nueva relación entre la causa y el efecto, cuando menos lo esperábamos, por estar totalmente ocupados en otro asunto. Esta relación es la CONJUNCION CONSTANTE. Contigüidad y sucesión no bastan para poder decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos. Ahora podemos apreciar la ventaja de haber abandonado el estudio directo de esta relación de causalidad con el fin de descubrir la naturaleza de esa *conexión necesaria,* que constituye una parte tan esen-

cial de aquella relación. Tenemos la esperanza de poder llegar por este medio al fin que nos había- 88
mos propuesto, aunque, a decir verdad, no parece que esta relación de conjunción constante, recién descubierta, nos haga avanzar sino muy poco en nuestro camino. Y ello porque esa relación implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podremos descubrir nunca idea nueva alguna, y que podremos únicamente multiplicar, pero no aumentar los objetos de nuestra mente. Es factible pensar que lo que ignoramos de un objeto no lo podremos saber de cien que sean de la misma clase y perfectamente semejantes en todo respecto. Igual que nuestros sentidos nos mostraron en un caso dos cuerpos, movimientos o cualidades en determinadas relaciones de sucesión y contigüidad, del mismo modo nuestra memoria nos presenta tan sólo una multitud de casos en los que encontramos siempre parecidos cuerpos, movimientos o cualidades, en parecidas relaciones. Aunque la repitamos al infinito, nunca originaremos por la mera repetición de una impresión pasada una nueva idea original, como es la de conexión necesaria; el número de impresiones no tiene más efecto en este caso que si nos limitáramos únicamente a una. Sin embargo, aunque este razonamiento parece correcto y evidente, no sería razonable que desesperásemos tan pronto, por lo que tomaremos de nuevo el hilo de nuestros razonamientos. Por ello, habiendo encontrado que, luego de descubrir la conjunción constante entre objetos cualesquiera hacemos siempre una inferencia de un objeto a otro, examinaremos ahora la naturaleza de esta inferencia y la de la transición de la impresión a la idea. Es posible que en última instancia se vea que la conexión necesaria depende de la inferencia, en lugar de depender la inferencia de la conexión necesaria.

En efecto, dado que se aprecia que la transición desde una impresión presente a la memoria o senti-

dos, a la idea de un objeto que denominamos causa o efecto, está fundada en la *experiencia* pasada y en el recuerdo de su *conjunción constante,* habrá que preguntarse ahora si la experiencia produce la idea por medio del entendimiento o de la imaginación; si es nuestra razón quien nos obliga a realizar la tran-
89 sición, o si ello se debe a una cierta asociación y relación de percepciones. Si fuera la razón, procedería entonces según el principio de que *casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido, pues la naturaleza sigue siempre uniformemente el mismo curso.* Por tanto, y a fin de dilucidar este asunto, vamos a examinar todos los argumentos en que pueda suponerse basada esa proposición; y como éstos deberán derivarse o del *conocimiento* o de la *probabilidad,* atenderemos a cada uno de estos grados de evidencia, a fin de ver si proporcionan alguna conclusión válida en este sentido.

El método de razonamiento antes seguido nos convencerá fácilmente de que no pueden existir argumentos *demostrativos* que prueben que *casos de los que no hemos tenido experiencia son semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido.* Podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible. Formar una idea clara de algo es un argumento innegable de su posibilidad, y constituye por sí solo una refutación de cualquier pretendida demostración en contrario.

Por su parte, la probabilidad, en cuanto que no descubre las relaciones de ideas, consideradas en tanto que tales, sino sólo las existentes entre objetos, tiene que basarse en algún respecto en las impresiones de nuestra memoria y sentidos, y en algún otro, en nuestras ideas. Si en nuestros razonamientos probables no hubiera mezclada alguna impresión, la conclusión sería completamente quimérica. Y si no estuvieran mezcladas también ideas, la acción de la mente al observar la relación sería, hablando pro-

piamente, sensación y no razonamiento. Por tanto, es necesario que en todo razonamiento probable esté algo presente a la mente, percibido o recordado, y que a partir de ello deduzcamos otra cosa conectada con la primera, pero que no es percibida ni recordada.

La única conexión o relación de objetos que puede llevarnos más allá de las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos es la de causa y efecto. Y esto se debe a que es la única en que podemos basar una correcta inferencia de un objeto a otro. La idea de causa y efecto se deriva de la experien- 90
cia, la cual nos indica que ciertos objetos particulares han estado constantemente conectados entre sí en todos los casos pasados. Y como se supone que un objeto similar a aquéllos está inmediatamente presente en la impresión, conjeturamos la existencia de un objeto similar a su habitual acompañante. De acuerdo con esta exposición del asunto, que creo de todo punto incuestionable, la probabilidad está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados. Y, por consiguiente, es imposible que esta conjetura pueda deberse a la probabilidad. El mismo principio no puede ser a la vez causa y efecto de otro. Esta es quizá la única proposición intuitiva o demostrativamente cierta acerca de la relación de causalidad.

Y si alguien pensara poder eludir este argumento y, sin determinar si nuestro razonamiento en este asunto se deriva de la demostración o de la probabilidad, pretendiera que todas las conclusiones de causas y efectos están construidas sobre un razonamiento consistente, lo único que puedo desear es que muestre dicho razonamiento para que podamos someterlo a examen. Es posible que se diga, quizá, que tras la experiencia de la conjunción constante de determinados objetos nuestros razonamientos siguen el orden siguiente. En todos los casos se ha visto que tal objeto produce tal otro. Pero ese primer objeto no podría tener ese efecto si no poseyera

un poder de producción. El poder implica necesariamente el efecto; por tanto, hay un fundamento válido de inferencia de la existencia de un objeto a la de su acompañante habitual. La producción pasada implica un poder; el poder implica una nueva producción. Y es esa nueva producción la que inferimos del poder y la pasada producción.

Me sería muy fácil mostrar la debilidad de este razonamiento si quisiera hacer uso de las observaciones ya realizadas: que la idea de *producción* es la misma que la de *causalidad,* y que ninguna existencia implica cierta y demostrativamente que otro objeto tenga poder alguno de producción; quizá po-
91 dría anticipar también lo que tendré ocasión de indicar más adelante con respecto a la idea que nos formamos del *poder* y la *eficacia*[70]. Sin embargo, como es posible que parezca que esta forma de proceder debilita mi sistema, por apoyar una de sus partes en otra, o que introduce cierta confusión en mi argumentación, intentaré sostener la presente afirmación sin tal ayuda.

Por tanto, admitiremos por un momento que la producción de un objeto por otro implica en un caso cualquiera la existencia de un poder, y que este poder está conectado con su efecto. Ahora bien, como hemos probado ya que el poder no se encuentra en las cualidades sensibles de la causa y que lo único presente son las cualidades sensibles, pregunto: ¿por qué sobre la sola base de la apariencia de estas cualidades suponéis que el mismo poder sigue existiendo en otros casos? Vuestra apelación a la experiencia pasada nada puede decidir en el caso presente; lo más que puede probarse es que el objeto productor de otro tenía en ese preciso instante el poder de producirlo, pero lo que nunca podréis probar es que

---

[70] El uso —y abuso— «metafísico» del concepto de poder *(power)* se encuentra en LOCKE: *Essay,* II, XXI, *passim* (pero muy especialmente § 72), y fue ya criticado por Berkeley. Confróntese al respecto las sugerentes observaciones de MARIO ROSSI: *Saggio su Berkeley,* Bari, 1955 (cap. VIII).

ese mismo poder debe seguir existiendo en el mismo objeto o colección de cualidades sensibles y, mucho menos, que un poder análogo acompaña siempre a cualidades sensibles análogas. Y si se dijera que tenemos experiencia de que el mismo poder sigue unido al mismo objeto, y que objetos parecidos poseen poderes parecidos, volvería a preguntar: *¿por qué partiendo de esta experiencia establecemos una conclusión que va más allá de los casos pasados de que tenemos experiencia?* Si contestáis esta pregunta del mismo modo que la precedente, vuestra respuesta ocasiona una nueva pregunta de la misma clase, y así *in infinitum,* lo que prueba claramente que el razonamiento anterior no tiene fundamento válido.

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la *conexión última* de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su *conexión constante,* nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados. Suponemos que debe 92
haber, pero nunca podremos probarlo, una semejanza entre los objetos experimentados y los que están más allá de nuestra experiencia actual.

Ya conocemos ciertas relaciones que nos hacen pasar de un objeto a otro, aun cuando no haya razón alguna que nos obligue a efectuar la transición. Podemos, pues, establecer este hecho mediante una regla general: siempre que la mente hace constante y uniformemente una transición, sin razón para ello, se encuentra bajo la influencia de esas relaciones. Ahora bien, éste es exactamente el caso presente. Aun ayudada por la experiencia y observación de su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de la idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. Si las

ideas no tuvieran más unión en la fantasía que la que los objetos parecen tener en el entendimiento, jamás podríamos realizar una inferencia de las causas a los efectos ni basar nuestra creencia en ningún hecho. Por tanto, la inferencia depende exclusivamente de la unión de ideas [71].

He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales, y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado con el primero [72]. Admito que estos principios no son ni causas *infalibles* ni las *solas* causas de una unión de ideas. No son causas infalibles porque uno no puede atender durante cierto tiempo a un objeto, sin fijarse en más. No son las solas causas porque el pensamiento tiene obviamente un movimiento muy irregular al pasar por sus objetos, y puede saltar de los cielos a la tierra, de un extremo a otro de la creación, sin método ni orden determinados. Ahora bien, aunque admita esta debilidad en esas tres relaciones, y esta irregularidad en la imaginación, afirmo
93 con todo que los únicos principios *generales* de asociación de ideas son la semejanza, la contigüidad y la causalidad.

Existe ciertamente un principio de unión de ideas que, a primera vista, podría tenerse por diferente a los citados; sin embargo, se verá que en el fondo depende del mismo origen. Cuando se halla por experiencia que todo individuo de una determinada especie de objeto está constantemente unido a otro individuo de distinta especie, la aparición de un nuevo individuo de cualquiera de estas especies lleva naturalmente al pensamiento a su acompañante habitual. De esta forma, como una determinada idea par-

---

[71] Cf. *infra*, sec. 14, especialmente págs. 247.

[72] Los principios de asociación son *trascendentales* —en sentido filosófico estricto— dentro del sistema humeano. De ellos dice agudamente DELEUZE (*op. cit.*, pág. 139): «Bref, l'imagination sous cette influence est devenue raison, la fantaisie a trouvé une constance.»

ticular se encuentra normalmente unida a tal palabra particular, no se requiere sino la audición de esa palabra para producir la idea correspondiente; y sería difícil que, por muchos esfuerzos que haga, pudiera la mente evitar dicha transición. Cuando esto ocurre, no es absolutamente necesario que al oír ese sonido determinado reflexionemos sobre una experiencia pasada, ni que nos preguntemos por la idea habitualmente conectada con el sonido. La imaginación toma de suyo el lugar de esta reflexión, estando tan acostumbrada a pasar de la palabra a la idea que no deja que medie ni un instante entre la audición de la una y la concepción de la otra.

Sin embargo, y aunque reconozca que éste es un verdadero principio de asociación de ideas, afirmo que es exactamente el mismo que el existente entre las ideas de causa y efecto, y que forma parte esencial de todos nuestros razonamientos basados en dicha relación. No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción,* sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación. Cuando nos es presente la impresión de un objeto, nos formamos inmediatamente una idea de su acompañante habitual y, en consecuencia, podemos establecer como elemento de la definición de opinión o creencia que es *una idea relacionada o asociada con una impresión presente.*

Así, y aunque la causalidad sea una relación *filosófica* —en cuanto que implica contigüidad, sucesión y conjunción constante—, sólo en tanto que es una relación *natural,* y produce una unión entre nuestras ideas, somos capaces de razonar sobre ella o de efectuar inferencias basadas en la causalidad. 94

Sección VII

DE LA NATURALEZA DE LA IDEA O CREENCIA

La idea de un objeto forma parte esencial de la creencia en él, pero no constituye toda la creencia. Concebimos muchas cosas en las que no creemos. Por tanto, a fin de descubrir la naturaleza de la creencia de una forma más completa —o las cualidades de las ideas a que prestamos asentimiento—, sopesaremos las consideraciones siguientes.

Es evidente que todos los razonamientos de causas o efectos desembocan en conclusiones concernientes a cuestiones de hecho, esto es, concernientes a la existencia de objetos o de sus cualidades. Es también evidente que la idea de existencia no se diferencia en nada de la idea de un objeto y que, cuando concebimos una cosa como existente después de haberla concebido sin más, no hacemos en realidad adición o alteración alguna de nuestra idea primera [73]. Así, cuando afirmamos que Dios es un ser existente, nos hacemos simplemente la idea de un ser tal como nos es representado, y la existencia que atribuimos a dicho ser no es concebida por una idea particular que unamos a la idea de sus demás cualidades y podamos separar nuevamente y distinguirla de aquélla. Más aún, no me conformo con afirmar que la concepción de la existencia de un objeto no supone adición alguna a la simple aprehensión, sino que sostengo también que la creencia de que algo existe no añade nuevas ideas a las componentes de la idea del objeto. No aumenta ni disminuye la idea que tengo de Dios cuando pienso en El, cuando lo pienso como existente o cuando creo en su existencia [74].

---

[73] Cf. *supra,* parte II, sec. 6, pág. 124.

[74] Cf. LOCKE: *Essay,* IV, I, § 7, y KANT: *Crítica de la razón pura: El ideal de la razón pura,* especialmente B620-30/A592-602.

Ahora bien, dado que existe ciertamente gran dife-
rencia entre la simple aprehensión de la existencia
de un objeto y la creencia en él, y que esta diferen- 95
cia no se encuentra en los elementos o en la compo-
sición de la idea que concebimos, se sigue que deberá
encontrarse en el *modo* en que la concebimos.

Supongamos que una persona presente ante mí aventura proposiciones con las que no estoy de acuerdo: *que César murió en su cama, que la plata es más fusible que el plomo o el mercurio más pesado que el oro.* Es evidente que, a pesar de mi incredulidad, entiendo claramente el significado de esas proposiciones, y también lo es que me formo las mismas ideas que esa persona se forma. Mi imaginación está dotada de los mismos poderes que la suya, de manera que a esa persona le es imposible concebir una idea que yo no pueda concebir, ni tampoco conectar algo que yo no pueda conectar. Pregunto, pues: ¿en qué consiste la diferencia entre creer una proposición y no creerla? Con respecto a proposiciones que son probadas por intuición o demostración, la respuesta es fácil. En ese caso, la persona que asiente no solamente concibe las ideas correspondientes a la proposición, sino que se ve necesariamente determinada a concebirlas de ese modo particular, sea directamente o por interposición de otras ideas. Todo lo absurdo es ininteligible, y a la imaginación le es imposible concebir algo que se opone a una demostración. Sin embargo, como en los razonamientos por causalidad y concernientes a hechos no puede tener lugar esa necesidad absoluta, y la imaginación es libre de concebir los dos lados de la cuestión, sigo preguntando *en qué consiste la diferencia entre incredulidad y creencia,* ya que en ambos casos es igualmente posible y exigible.

No es una respuesta convincente el decir que lo que le pasa a una persona que no asiente a la proposición que habéis presentado es que, después de haber concebido el objeto del mismo modo que vosotros, lo concibe al instante siguiente de un modo

diferente y tiene de él ideas diferentes. Esta respuesta es insatisfactoria, y no porque sea falsa, sino porque no descubre toda la verdad. Hay que reconocer que en todos los casos en que no estamos de acuerdo con alguien concebimos ambos lados de la cuestión. Pero como sólo podemos creer uno de ellos,
96 se sigue evidentemente que la creencia deberá establecer alguna diferencia entre la concepción a que asentimos y aquella de la que disentimos. Podemos combinar, unir, separar, mezclar y variar nuestras ideas de cien formas distintas, pero no tendremos en realidad opinión alguna hasta que se manifieste algún principio que fije una de estas diferentes situaciones. Y como evidentemente este principio no añade nada a nuestras ideas anteriores, lo único que puede hacer es cambiar el *modo* que tenemos de concebirlas.

Todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad [75]. Nuestras ideas son copias de nuestras impresiones, y las representan en todas sus partes. Si deseáis variar de algún modo la idea de un objeto particular, lo más que podéis hacer es incrementar o disminuir su fuerza y vivacidad. Si hacéis otro cambio cualquiera en ella, entonces representaría ya un diferente objeto o impresión. Lo mismo sucede con los colores. Un matiz determinado de color puede adquirir un nuevo grado de viveza o brillo, sin ninguna otra alteración. Pero si producís otra alteración cualquiera, ya no es más el mismo matiz o color. Así, como la creencia no hace variar sino el modo en que concebimos un objeto, solamente puede pro-

---

[75] A pesar de que en múltiples ocasiones —antes y después de este pasaje— afirma Hume que la diferencia entre impresión e idea es sólo de grado, en el *Apéndice* de 1740 corrige esta concepción (véase II, pág. 832). La diferencia entre ambos tipos de percepción estaría más bien en su *modo de afección*. Remitimos a nuestro *Estudio preliminar* para este importante punto.

porcionar a nuestras ideas fuerza y vivacidad adicionales. Por tanto, una opinión o creencia puede definirse con mayor exactitud como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESION PRESENTE *.

He aquí las premisas de los argumentos que nos 97
llevan a esta conclusión: siempre que inferimos la existencia de un objeto a partir de la de otros, debe estar ya presente a la memoria o a los sentidos algún objeto, a fin de que éste sea la base de nuestro razonamiento, pues la mente no puede proceder *in infinitum* con sus inferencias. La razón no puede nunca convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro; así, cuando vamos de la impre-

* Podemos aprovechar ahora la ocasión para indicar un error muy notable, que al ser inculcado con tanta frecuencia en las escuelas ha llegado a convertirse en una especie de máxima establecida, y universalmente admitida por todos los lógicos. El error consiste en la división común de los actos del entendimiento en *aprehensión, juicio* y *razonamiento,* y en las definiciones que damos de ellos. Se define a la aprehensión como examen simple de una o más ideas. El juicio, como la separación o unión de ideas diferentes. El razonamiento, como la separación o unión de ideas diferentes mediante la interposición de otras, que muestran la relación que aquéllas tienen entre sí. Pero estas distinciones y definiciones son falaces en puntos muy importantes. *Primero:* porque está lejos de ser verdad el que, en todo juicio que hagamos, unimos dos ideas diferentes; en efecto, en la proposición *Dios existe,* o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta. *Segundo:* igual que formamos de este modo una proposición que contiene solamente una idea, podemos también ampliar nuestra razón sin emplear más de dos ideas, y sin necesidad de recurrir a una tercera que sirva de término medio. Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos [76]. En general, todo lo que podemos afirmar con res-

[76] La «convicción» producida por tal razonamiento sería, a pesar de todo, del orden de la «creencia», no de la lógica. La ambigüedad de Hume en este y otros pasajes ha hecho que se le acuse, y con razón, de confundir la necesidad psicológica con la lógica (cf. *nota* 116).

sión del uno a la idea o creencia en el otro, no somos determinados por la razón, sino por la costumbre o principio de asociación. Pero la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea; y como una misma idea no puede ser modificando sino variando sus grados de fuerza y vivacidad, se sigue de todo lo anterior que la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente, de acuerdo con la precedente definición [78].

> Parece que esta operación mental productora de la creencia en una cuestión de hecho ha

---

pecto a estos tres actos del entendimiento es que, examinados desde una perspectiva adecuada, se reducen al primero, no siendo sino formas particulares de concebir nuestros objetos [77]. Ya consideremos un solo objeto o varios, ya fijemos nuestra atención en estos objetos, o pasemos de ellos a otros distintos: en cualquier forma u orden en que los estudiemos, el acto de la mente se limita a ser una aprehensión simple. La única diferencia notable a este respecto se produce cuando unimos la creencia a la concepción y nos persuadimos de la verdad de lo que concebimos. Nunca ha sido explicado hasta ahora este acto de la mente por filósofo alguno, por lo que me siento en libertad de proponer una hipótesis relativa a dicho acto, a saber: que es tan sólo una aprehensión fuerte y firme de una idea, y tal que en cierta medida se acerque a una impresión inmediata.

[77] El reduccionismo atomista de Hume le hace oponerse a la mejor tradición filosófica, que pone en el *juicio* el punto central no sólo de la lógica, sino de todo conocimiento veritativo. Pero «Hume no tenía teoría alguna por lo que respecta a las proposiciones. Para él, afirmar una proposición o tener una creencia consistía en el hecho de tener una idea vivaz» (P. MARHENKE: *Hume's View of Identity,* Universidad de California, Publ. Philos., vol. XX, 1937, pág. 171). El desprecio (y desconocimiento) que Hume sentía por la filosofía tradicional le impidió distinguir entre lo que hoy llamaríamos «sentido» y «referencia». Así, S. TOMÁS señala que la *apprehensio simplex* concierne tan sólo a la *quidditatem rei* (esencia), mientras que únicamente el *iudicium respicit esse ipsius* [«el juicio se refiere a la existencia fáctica de la cosa»] *(I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 1, *ad* 7).

[78] El párrafo siguiente corresponde al *Apéndice* del libro III (1740) (pág. 828).

sido hasta ahora uno de los más grandes misterios de la filosofía, aunque nadie ha llegado a sospechar que existiera dificultad alguna en explicarla. Por lo que a mí respecta, tengo que confesar que en este caso me resulta considerablemente difícil y que, aun cuando creo entender perfectamente el asunto, me faltan términos para expresar lo que quiero decir. Por una inducción que me parece sobremanera evidente, llego a la conclusión de que una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes, sino en el *modo* de ser concebida. Y sin embargo, cuando deseo explicar este *modo* apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza* o *consistencia* mayores. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; y una vez que estemos de acuerdo en la cosa, resultará innecesario disputar sobre los términos. La imaginación posee el dominio de todas sus ideas, y puede juntarlas, mezclarlas y variarlas de todas las formas posibles. Puede concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo. En cierto modo, puede situarlos ante nuestros ojos en sus verdaderos colores, tal

> como esos objetos deben haber existido. Pero como es imposible que esa facultad pueda por sí sola llegar en ningún caso al grado de creencia en algo, es evidente que esta creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y sentidas por la mente. No obstante, reconozco que es imposible explicar a la perfección este sentimiento o modo de concebir. Es verdad que podemos usar palabras que lo expresan aproximadamente, pero su nombre propio y verdadero es el de *creencia,* término que todo el mundo entiende suficientemente en la vida común. Y en cuanto a la filosofía, no podemos ir más allá de afirmar que esta creencia es algo *sentido* por la mente y que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación, confiriendo a aquéllas mayor fuerza e influencia, fijándolas en la mente y convirtiéndolas en principios rectores de todas nuestras acciones.

Se encontrará también que la definición de creen-
cia se adecúa por completo al sentir y experiencia de
cada uno. No hay nada más evidente que el hecho
de que las ideas a que asentimos son más fuertes,
firmes y vivaces que los vagos ensueños de quien
hace castillos en el aire. Es claro que cuando dos
personas comienzan a leer un libro, tomándolo la
una por obra de ficción y la otra por historia real, am-
98 bas reciben las mismas ideas y en el mismo orden;
pero ni la incredulidad del primer lector ni la cre-
dulidad del segundo impiden que ambos atribuyan
al autor del libro exactamente el mismo sentido. Las
palabras del autor producen las mismas ideas en los
lectores, aunque su testimonio no tenga la misma
influencia sobre ellos. El último concibe todos los
incidentes con mayor vivacidad, siente más profun-
damente lo que les ocurre a los personajes y se re-

presenta las acciones de éstos, su carácter, amigos y enemigos, llegando incluso a hacerse una idea de sus rasgos, ademanes y personalidad. El primer lector, en cambio, que no cree en lo que dice el autor, concibe todas esas cosas de un modo más tenue y débil y, con excepción del estilo y de la habilidad en la construcción de la obra, saca bien poca diversión de ella.

Sección VIII

DE LAS CAUSAS DE LA CREENCIA

Habiendo así explicado la naturaleza de la creencia, y mostrado que consiste en una idea vivaz relacionada con una impresión presente, vamos a examinar ahora de qué principios se deriva y qué es lo que presta vivacidad a esa idea.

Desearía establecer como máxima general de la ciencia de la naturaleza humana *que siempre que una impresión cualquiera llega a sernos presente no sólo lleva a la mente las ideas con las que está relacionada, sino que comunica también a estas últimas parte de su fuerza y vivacidad.* Todas las operaciones de la mente dependen en gran medida, cuando ésta las realiza, del modo en que estén dispuestas; y según tengan más o menos fuerza los espíritus animales y se haya fijado más o menos la atención, así tendrá siempre la acción un grado mayor o menor de vigor y vivacidad. Por consiguiente, siempre que se presenta un objeto que eleva y aviva el pensamiento, la acción a que la mente se aplica será más fuerte y vivaz durante todo el tiempo que continúe esa disposición. Ahora bien, es evidente que la continuidad de disposición depende por completo de los objetos
a que la mente se aplica; también lo es que cualquier 99
nuevo objeto confiere naturalmente una nueva direc-

ción a los espíritus, cambiando la disposición de la mente; por el contrario, cuando ésta se fija continuamente en el mismo objeto o pasa fácil e insensiblemente por objetos relacionados, la disposición tiene una duración mucho mayor. De aquí que, una vez que la mente ha sido avivada por una impresión presente, pase a hacerse una idea más vivaz de los objetos relacionados, gracias a una transición natural de la disposición. Es tan fácil cambiar los objetos que la mente apenas si se da cuenta de ello, aplicándose en cambio a concebir la idea relacionada con toda la fuerza y vivacidad que adquirió de la impresión presente.

Si la consideración de la naturaleza de esta relación, y de la facilidad de transición que le es esencial, puede convencernos, bien; sin embargo, tengo que confesar que para probar un principio tan importante es en la experiencia donde pongo mi mayor confianza. Así, y como primer experimento que sirva a nuestro propósito, podemos observar que, ante el retrato de un amigo ausente, la idea que de él tenemos resulta naturalmente avivada por la *semejanza,* y que toda pasión ocasionada por tal idea —sea de alegría o de tristeza— adquiere así nueva fuerza y vigor. Concurren a producir este efecto una relación y una impresión presente. Si el retrato no se le parece, o al menos no estaba destinado a ese fin, no lleva nunca nuestro pensamiento hacia el amigo en tan gran medida como antes. Y si no están presentes ni el retrato ni la persona, aunque la mente pueda pasar del pensamiento del uno al de la otra, siente que su idea ha resultado más bien debilitada que avivada por esa transición. Cuando tenemos delante el retrato de un amigo, sentimos agrado en verlo; pero si ya no lo tenemos, preferimos pensar directamente en nuestro amigo, en vez de hacerlo por la mediación de una imagen que es igual de distante y oscura.

Las ceremonias de la religión *católica romana* pueden tenerse por experimentos de la misma naturaleza. Los devotos de esta extraña superstición se

excusan habitualmente de las mascaradas que se les **100**
echa en cara [79], alegando que esos movimientos, posturas y acciones externas avivan su devoción y acrecientan su fervor, que decaería si se dirigiera por completo a objetos distantes e inmateriales. Nos representamos los objetos de nuestra fe, dicen, mediante símbolos e imágenes sensibles, y en virtud de la presencia directa de estos símbolos nos los hacemos más presentes de lo que podríamos hacerlo meramente por una consideración y contemplación intelectuales. Los objetos sensibles tienen siempre más influencia en la fantasía que cualquier otra cosa, y llevan prontamente esta influencia a las ideas con ellos relacionadas y que se les asemejan. De estas prácticas, y de este razonamiento, inferiré tan sólo que el efecto de la semejanza: avivar la idea, es muy común, y que como en todos los casos deben concurrir una semejanza y una impresión presente, poseemos experimentos en abundancia para probar la realidad del principio anterior.

Y si atendemos ahora a los efectos de la *contigüidad* además de los de la *semejanza,* podremos confirmar esos experimentos mediante otros distintos. Es cierto que la distancia disminuye la fuerza de cualquier idea, y que si nos acercamos a un objeto, aunque todavía no se manifieste a los sentidos, opera sobre la mente con tal fuerza que parece una impre-

---

[79] Hume pierde solamente su ecuanimidad y sentido de tolerancia al referirse a los católicos. No obstante, el recuerdo de la Segunda Revolución (1688), y una Inglaterra regida desde entonces por las Casas de Orange y Hannover, explican la actitud del filósofo. Cabe destacar que, por la *Toleration Act* de 1689, se había establecido la libertad de cultos para quienes suscribieran al menos 36 de los 39 artículos del *Book of Common Prayer* [«Libro de Oración común»] (resultado del *Act of Uniformity* de Eduardo VI en 1559). Esto es, prácticamente se admitían todas las confesiones, excepto la católica. Aunque en el *Book* no hay ataques explícitos contra los llamados «papistas» (su objeto era convertir «judíos, turcos, infieles y herejes»), todavía en 1699 se dictó una ley que condenaba a cadena perpetua a todo sacerdote que celebrara misa.

sión inmediata. Pensar en un objeto hace que la mente pase en seguida al que le es contiguo, pero sólo la presencia real de un objeto la lleva a hacer esto con superior vivacidad. Cuando estoy a pocas millas de distancia de mi casa, todo lo relacionado con ella me llama la atención con más fuerza que cuando estoy a doscientas leguas; y aun a esa distancia, pensar en algo cercano a mis amigos y familia produce de un modo natural una idea de ellos. Pero como en este último caso ambos objetos de la mente son ideas, a pesar de que exista una transición fácil entre los dos, no es capaz esta transición por sí sola de conferir una vivacidad superior a ninguna de las ideas, por falta de una impresión inmediata *.

---

* (Esta *nota* fue añadida por Hume en su *Apéndice* al libro III; véase pág. *630* [S.—B.].) (828)

Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accipimus primum hîc disputare solitum: Cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solûm mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hîc Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. CICERÓN, *De finibus*, libro 5 [80].

[80] Libro 5, I, 1. «Al ver los propios lugares en los que sabemos que vivieron y destacaron tanto aquellos hombres dignos de recuerdo, ¿qué he de decir?, ¿que es una inclinación natural o, acaso, simplemente una ilusión el que nos sintamos mucho más conmovidos que cuando sólo nos cuentan sus hechos o leemos alguno de sus escritos? Pero yo estoy, ahora, conmovido. Me viene al recuerdo Platón: dicen que fue él quien primero utilizó este paraje para sus conversaciones. Los jardincillos que hay a mi lado no sólo me devuelven su memoria; parece también que me traen su imagen, que me la ponen delante de los ojos. Aquí se ponía Espeusipo, aquí Jenócrates, aquí su discípulo, Polemón: se sentaban en este mismísimo lugar que estamos viendo. Y lo

Nadie puede dudar de que la causalidad ejerce la
misma influencia que las otras dos relaciones, seme- 101
janza y contigüidad. La gente supersticiosa siente devoción por reliquias de santos y beatos por la misma razón por la que gusta de símbolos e imágenes: para avivar su devoción y concebir así de forma más íntima e intensa las vidas ejemplares que desea imitar. Ahora bien, es evidente que los utensilios de un santo serían una de las mejores reliquias que un devoto pueda procurarse; y si pueden ser considerados bajo este aspecto los vestidos y útiles de aquél, ello se debe a que alguna vez estuvieron a su disposición, y fueron usados y manejados por él, en cuyo caso tienen que ser considerados como efectos segundos, conectados con el santo por una cadena de consecuencias más breve que aquellas por las que conocemos la realidad de su existencia. Este fenómeno prueba claramente que una impresión presente, unida a una relación causal, puede avivar cualquier idea y producir por consiguiente creencia o asentimiento, según la definición dada anteriormente.

Pero ¿qué necesidad tenemos de buscar otros argumentos para probar que una impresión presente, junto con una relación o transición de la fantasía, puede avivar una idea, cuando este mismo ejemplo de nuestros razonamientos basados en la causa y el efecto resulta suficiente por sí solo? Es cierto que debemos tener una idea de todo hecho en que creemos. Es cierto que esta idea surge solamente a partir de una relación con una impresión presente. Es cierto que la creencia no añade nada a la idea, sino que cambia únicamente nuestro modo de concebirla, haciéndola más intensa y viva. La conclusión presente

---

mismo en Roma, en nuestra curia (me refiero a la curia Hostilia, no a la nueva, que a mí me parece más chica desde que la han hecho más grande) siempre me ponía a pensar, casi como si los viera, en Escipión, en Catón, en Lelio y, más que en nadie, en mi abuelo. Tal poder de recuerdo tienen los lugares: no sin motivo se les ha utilizado para sacar de ellos una de las artes de la memoria.»

acerca de la influencia de la relación es consecuencia inmediata de todos estos pasos; y cada uno de ellos me parece cierto e infalible. Nada corresponde a esta operación de la mente sino una impresión presente, una idea vivaz, y una relación o asociación en la fantasía y que media entre la impresión y la idea; de modo que no cabe sospechar aquí de error alguno.

A fin de arrojar más luz sobre el tema, vamos a considerarlo como un problema de filosofía natural, determinable por experiencia y observación. Supongo
102 presente ante mí un objeto, del que infiero una cierta conclusión y del que me hago ideas en las que afirmo creer o asentir. Es evidente en este caso que, aunque el objeto presente a mis sentidos, y aquel otro cuya existencia infiero por razonamiento, puedan ser pensados como influyéndose mutuamente mediante sus particulares poderes o cualidades, como el fenómeno de la creencia —que es de lo que ahora se trata—, es sin embargo algo meramente interno, al ser enteramente desconocidos esos poderes y cualidades no podrán tomar parte en su producción. Lo que hay que considerar como causa verdadera y real de la idea y de la creencia concomitante es la impresión presente. Por tanto, debemos intentar descubrir experimentalmente las particulares cualidades que la hacen capaz de producir un efecto tan extraordinario.

Según esto, en primer lugar observo que la impresión presente no tiene este efecto en virtud de su propio poder y eficacia, cuando es considerada aisladamente, como una percepción singular y limitada al momento presente. Sólo después de haber tenido experiencia de sus consecuencias habituales me doy cuenta de que una impresión de la que, en su manifestación primera, no podía sacar conclusión alguna puede convertirse posteriormente en fundamento de creencia. En todo momento debemos haber observado la misma impresión en los casos pasados, y encontrado que ésta se halla constantemente unida a otras impresiones. Esto se ve confirmado por tal

número de experimentos que no admite ya la menor duda.

Partiendo de una segunda observación, deduzco que la creencia concomitante de la impresión y producida por numerosas impresiones y conjunciones pasadas, que esta creencia —digo— surge inmediatamente, sin ninguna nueva operación de la razón y la imaginación. Estoy cierto de ello, porque no soy consciente en ningún caso de una operación tal, ni encuentro base posible para su realización. Ahora bien, como denominamos COSTUMBRE a todo lo procedente de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión, podemos establecer como verdad segura que toda creencia que sigue a una impresión presente se deriva exclusivamente de ese origen. Cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones conectadas entre sí, la aparición o idea **103**
de la una nos lleva inmediatamente a la idea de la otra.

Como me hallo plenamente convencido en este punto, realizo ahora una tercera serie de experimentos con el fin de saber si se necesita algo más que la transición debida a costumbre para producir este fenómeno de la creencia. Convierto, por consiguiente, la impresión primera en una idea, con lo que observo que, aunque la acostumbrada transición hacia la idea correlativa sigue efectuándose, no se encuentra allí en realidad ni creencia ni persuasión. Para toda esta operación es, pues, absolutamente necesaria una impresión presente; y si luego de comparar una impresión con una idea encuentro que la sola diferencia entre ambas consiste en sus distintos grados de fuerza y vivacidad, concluyo en general que la creencia es una concepción más viva e intensa de una idea, y que ello se debe a su relación con una impresión presente.

De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de sensación. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros gustos y sentimientos, sino también en filosofía. Si estoy con-

vencido de un principio cualquiera, es solamente una idea lo que me afecta con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi sentimiento de su mayor influencia. Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno a la existencia del otro.

A este respecto, es interesante observar que la experiencia pasada, de la que dependen todos nuestros juicios de causas y efectos, puede actuar sobre nuestra mente de un modo tan insensible que nunca nos demos cuenta de ello, siéndonos incluso desconocida su actuación en alguna medida. La persona detenida en su camino por un río prevé las consecuencias de seguir adelante: el conocimiento de estas consecuencias le es proporcionado por la experiencia pasada, que le informa de ciertas conjunciones de causas y efectos. Ahora bien, ¿cabe pensar que esa
104 persona se ponga en esta ocasión a reflexionar sobre una experiencia pasada, recordando casos vistos por ella misma, o de los que haya oído hablar, con el fin de descubrir los efectos del agua sobre los seres vivos? Es seguro que no. Ese no es el método que esa persona sigue en su razonamiento. La idea de hundirse está conectada tan estrechamente con la del agua, y la idea de ahogarse con la de hundirse, que la mente efectúa la transición sin ayuda de la memoria. La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo a reflexionar. Los objetos parecen de tal modo inseparables que no tardamos ni un instante en pasar del uno al otro. Pero como esta transición se debe a la experiencia, y no a una conexión primaria entre las ideas, tenemos necesariamente que reconocer que la experiencia puede producir una creencia y un juicio de causas y efectos mediante una operación secreta y sin que nosotros pensemos en ella. Y esto suprime toda duda —si es que quedaba alguna— para afirmar que la mente acepta completamente, y

por razonamiento, el principio de *que casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos en que sí la hemos tenido.* En efecto, hemos visto que el entendimiento o imaginación puede efectuar inferencias partiendo de la experiencia pasada, y sin reflexionar sobre ello; más aún, sin hacerse principio alguno a este respecto ni razonar en base a ese principio.

Podemos observar, en general, que en todas las conjunciones de causas y efectos más firmes y uniformes —como las de gravedad, choque, solidez, etcétera— jamás dirige la mente su atención expresa sobre la consideración de una experiencia pasada, aunque en otras asociaciones de objetos más raras e infrecuentes pueda ayudar esta reflexión a la costumbre y transición de ideas. Es más, en algunos casos es la reflexión quien produce la creencia, sin que exista costumbre; o, hablando con más propiedad, la reflexión origina entonces la costumbre de un modo *indirecto* y *artificial.* Me explicaré: es cierto, y no solamente en filosofía sino también en la vida cotidiana, que nos es posible llegar a conocer una determinada causa mediante un solo experimento, con tal de que éste se haga con juicio y después de suprimir cuidadosamente todas las circunstancias superfluas y ajenas. Ahora bien, como después de **105**
un experimento de este tipo la aparición de la causa o del efecto puede permitirnos inferir la existencia del miembro correlativo, y como un hábito no puede adquirirse nunca meramente por un solo caso, podría pensarse que la creencia no puede ser considerada en este caso como efecto de la costumbre. Pero esta dificultad se resuelve si advertimos que, aunque en este caso suponemos tener solamente un experimento único de un efecto particular, poseemos sin embargo miles y miles de casos que nos convencen del principio de *que objetos parecidos en circunstancias parecidas producirán siempre efectos parecidos*[81]; y como

[81] Corolario del principio de analogía, introducido por Bacon en la investigación empírica, y base de toda inducción.

este principio está ya establecido gracias a una costumbre suficientemente amplia, confiere evidencia y firmeza a cualquier opinión a que pueda aplicarse. La conexión de las ideas no se ha convertido en hábito tras un solo experimento, sino que está subsumida en otro principio, que sí es habitual, lo que nos lleva de nuevo a nuestra hipótesis. En todos los casos transferimos nuestra experiencia a casos de los que no tenemos experiencia, hagamos esta transferencia de forma *expresa* o *tácita, directa* o *indirecta.*

No debo concluir este tema sin referirme a la dificultad de hablar con perfecta propiedad y exactitud de las operaciones de la mente, dado que el lenguaje vulgar rara vez distingue entre esas operaciones, denominando por lo común con el mismo término a todas las que tienen un fuerte parecido. Y como ésta es una fuente casi inevitable de confusión y oscuridad en el autor, puede levantar igualmente dudas y objeciones en el lector, cuando de otro modo no habría pensado nunca en ello. Así, mi tesis general, según la cual una opinión o creencia no es *sino una idea fuerte y vivaz de una impresión presente relacionada con ella,* en razón de la ligera ambigüedad de las palabras *fuerte* y *vivaz* puede estar sujeta a la objeción siguiente. Podría decirse que un razonamiento puede ser originado no sólo por una impresión, sino también por una idea, especialmente si se tiene en cuenta mi principio de *que todas nuestras ideas se derivan de impresiones correspondientes.* Supongamos, en efecto, que tengo en estos momentos una idea de la que he olvidado la impresión
106 correspondiente. Partiendo de esta idea, puedo concluir que la impresión existió alguna vez; y como

---

Confróntese NEWTON: *Principia, Reg. Phil. II:* «Ideoque Effectuum naturalium ejusdem generis eadem assignandae sunt Causae, quatenus fieri potest» [«Y por ello hay que asignar las mismas causas a efectos naturales del mismo género, en tanto que se pueda»].

esta conclusión está acompañada por creencia, cabe preguntar de dónde se derivan en este caso las cualidades de fuerza y vivacidad que constituyen la creencia. Y yo a esto respondo inmediatamente: *de la idea presente.* En efecto, como esa idea no es considerada aquí como representación de un objeto ausente, sino como percepción real de la mente y de la que somos íntimamente conscientes, debe tener la capacidad de conferir a cualquier cosa que con ella se relacione la misma cualidad, llámese *firmeza, solidez, fuerza* o *vivacidad,* con que la mente reflexiona sobre ella y se asegura de su existencia presente. La idea se encuentra en este caso en el lugar de una impresión y, por lo que respecta a nuestro propósito actual, es exactamente idéntica a una impresión.

Según estos mismos principios, no tenemos por qué sorprendernos de oír hablar del recuerdo de una idea, esto es, de la idea de una idea y de su fuerza y vivacidad, superiores a los vagos productos de la imaginación. Al reflexionar sobre nuestros pasados pensamientos, no sólo delineamos los objetos en que hemos pensado, sino que concebimos también la acción de la mente en la mediación, ese cierto *je-ne-scai-quoi*[82] imposible de definir o describir, pero que cada uno de nosotros entiende suficientemente. Cuando la memoria ofrece una idea de este tipo, representándola como pasada, se concibe fácilmente cómo es posible que esa idea tenga más fuerza y firmeza que cuando reflexionamos en un pensamiento pasado del que no tenemos recuerdo.

Después de esto, cualquiera entenderá cómo podemos formar la idea de una impresión y de una idea, y cómo nos es posible creer en la existencia de una impresión y de una idea.

---

[82] «No sé qué». En francés en el original.

Sección IX

DE LOS EFECTOS DE OTRAS RELACIONES Y HABITOS

Por convincentes que puedan parecernos los argumentos anteriores, no debemos contentarnos con ellos, sino que hemos de examinar este tema en todos sus aspectos a fin de encontrar nuevos puntos de vista desde los que ilustrar y confirmar principios tan
107 extraordinarios y fundamentales. Una escrupulosa duda antes de aceptar cualquier nueva hipótesis constituye un método tan laudable en los filósofos, y tan necesario para el examen de la verdad, que merece ser seguido, exigiendo se muestre todo argumento que pueda tender a su verificación y se resuelva toda objeción que pueda detener el curso del razonamiento.

He señalado frecuentemente que, además de la causa y el efecto, las relaciones de semejanza y contigüidad deben ser consideradas como principios de asociación del pensamiento, y como capaces de llevar a la imaginación de una idea a otra. He señalado igualmente que cuando dos objetos se encuentran conectados por una de estas relaciones, basta con que uno de ellos esté directamente presente a la memoria o a los sentidos para que la mente no sólo sea llevada al objeto correlativo mediante el principio de asociación, sino para que lo conciba también con fuerza y vigor adicionales, gracias a la acción conjunta de ese principio y de la impresión presente. Y he señalado todo esto a fin de confirmar por analogía la explicación que de nuestros juicios acerca de la causa y el efecto he proporcionado. Con todo, es posible que este mismo argumento se vuelva contra mí, y que en lugar de confirmar mi hipótesis se convierta en una objeción contra ella. En efecto, podría argüirse que, si todos los elementos de esa hipótesis fueran verdaderos, esto es: *que* las tres especies de relación se derivan de los mismos principios; *que* sus efectos de consolidar o avivar nuestras ideas son los mismos, y *que* la creencia no es sino la concep-

ción más intensa y vivaz de una idea, se seguiría entonces que la acción de la mente podría derivarse no sólo de la relación de causa y efecto, sino también de las de contigüidad y semejanza. Pero como la experiencia nos dice que la creencia se origina solamente de la causalidad, y que no podemos hacer inferencia alguna de un objeto a otro a menos que se encuentren conectados por esa relación, cabe concluir que existe algún error en el razonamiento anterior, que nos conduce a tales dificultades.

Esta es la objeción; veamos ahora su solución. Es evidente que cuando algo presente a la memoria excita la mente con una vivacidad tal que lo asemeja 108
a una impresión inmediata, deberá convertirse en punto importante en todas las operaciones de la mente y distinguirse con facilidad de las meras ficciones de la imaginación. De estas impresiones o ideas de la memoria formamos una especie de sistema comprehensivo de todo lo recordado como presente a nuestra percepción interna o a nuestros sentidos. Llamaremos *realidad* a cada individuo de ese sistema conectado con las impresiones presentes. Pero la mente no se detiene aquí. En efecto, al encontrar que junto a este sistema de percepciones hay otro conectado por la costumbre o, si se quiere, por la relación de causa y efecto, procede a examinar sus ideas; y como se da cuenta de que está en cierto modo necesariamente determinada a examinar estas ideas particulares y de que la costumbre o relación —por la que está determinada— no admite el menor cambio, dispone estas ideas dentro de un nuevo sistema y las dignifica igualmente con el título de *realidades*. El primero de estos sistemas constituye el objeto de la memoria y de los sentidos; el segundo, del juicio.

Es este último principio quien llena el mundo de seres y nos lleva a conocer existencias que, por lo alejadas en tiempo y lugar, se encuentran más allá del alcance de los sentidos y la memoria. Por medio de tal principio, reproduzco el universo en mi ima-

ginación y fijo mi atención sobre la parte de éste que me plazca. Me forma una idea de ROMA, ciudad que ni veo ni recuerdo, pero que está unida a impresiones que recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de viajeros e historiadores. Esta idea de *Roma* la ubico en una cierta situación, dentro de la idea de un objeto al que doy el nombre de globo terrestre. Uno también a aquella idea la concepción de un gobierno, una religión y unas costumbres determinadas. Retrocedo en el tiempo para contemplar su primera fundación, sus distintas revoluciones, triunfos y desgracias. Todo ello, y cualquier otra cosa en la que crea, no son sino ideas, aunque por su fuerza y disposición, debidas a la costumbre y a la relación de causa y efecto, se distinguen de las demás ideas que son meramente producto de la imaginación.

109 En cuanto a la influencia de la contigüidad y la semejanza, cabe señalar que, si se incluye al objeto contiguo y semejante en este sistema de realidades, no hay duda de que esas dos relaciones acompañarán a la de causa y efecto, e inculcarán con más fuerza en la imaginación la idea relacionada. Pronto me extenderé sobre este tema. En tanto, llevaré mi observación un paso más allá, sosteniendo que aun cuando el objeto relacionado no sea sino fingido, la relación servirá para avivar la idea e incrementar su influencia. No hay duda de que será un poeta quien mejor pueda hacerse una viva descripción de los *Campos Elíseos* cuando da rienda suelta a su imaginación al contemplar una bella pradera o jardín, al igual que puede otras veces situarse con la fantasía en medio de estas regiones fabulosas, avivando su imaginación gracias a esta fingida contigüidad.

Pero aunque no quepa excluir absolutamente las relaciones de semejanza y contigüidad de este tipo de operación sobre la fantasía, puede observarse que, cuando se presentan solas, su influencia es muy débil e incierta. Así como la relación de causa y efecto es

necesaria para persuadirnos de una existencia real, del mismo modo es necesaria esta persuasión para conferir intensidad a las otras dos relaciones. En efecto, cuando, al manifestarse una impresión, no sólo nos figuramos la existencia de otro objeto, sino que conferimos también una particular relación a la impresión porque así queremos y nos place, de una forma arbitraria, dicha relación no podrá tener sino poco efecto en la mente; tampoco existe razón alguna por la que, al presentarse de nuevo la misma impresión, estemos obligados a colocar el mismo objeto en idéntica relación con ella. No hay modo de obligar a la mente a que finja objetos semejantes y contiguos; y si los finge, apenas se encuentra obligada a limitarse siempre a los mismos, sin diferencia ni variación. De hecho, tan poca razón hay para realizar una ficción tal que sólo el puro *caprice*[83] puede determinar a la mente a formarla; y como ese principio es fluctuante e incierto, resulta imposible que pueda jamás operar con un grado suficiente de fuerza
y constancia. La mente prevé y anticipa el cambio, 110
y ya desde el mismo primer momento siente la vaguedad de sus acciones y el débil dominio que tiene sobre sus objetos. Y si esta imperfección se advierte en gran medida en cada caso aislado, aún se incrementa más por la experiencia y la observación, al comparar los distintos casos que podemos recordar, formando de este modo una *regla general* que nos impide tener seguridad alguna en estos momentáneos destellos de luz que surgen en la imaginación en virtud de una fingida semejanza y contigüidad.

La relación de causa y efecto presenta en cambio todas las ventajas opuestas. Los objetos que presenta son fijos e inalterables. Las impresiones de la memoria no cambian nunca en grado notable, y cada impresión va acompañada por una idea precisa, que ocupa su lugar en la imaginación como algo sólido y real, cierto e invariable. El pensamiento se ve

[83] «Capricho». En francés en el original.

siempre obligado a pasar de la impresión a la idea, y de una determinada impresión a una determinada idea, sin que quepa elección ni duda alguna.

Sin embargo, no me conformo con refutar esta objeción, sino que intentaré sacar de ella una prueba de la presente doctrina. La contigüidad y la semejanza tienen un efecto muy inferior al de la causalidad; sin embargo, algún efecto tienen, aumentando la convicción en una opinión cualquiera e incrementando la vivacidad de una concepción. Si esto puede probarse con algunos nuevos ejemplos, habrá que admitir que no constituye un argumento de poca monta en favor de que la creencia no es otra cosa que una idea vivaz relacionada con una impresión presente.

Comencemos con la contigüidad; tanto entre *mahometanos* como entre *cristianos* ha podido observarse que los *peregrinos* que han visto LA MECA O TIERRA SANTA son siempre más fieles y celosos creyentes que los que no han tenido esa ventaja. El hombre a quien la memoria le presenta la viva imagen del *Mar Rojo, del desierto, de Jerusalén y de Galilea*, no puede dudar jamás de los milagrosos acontecimientos narrados por *Moisés o los evangelistas*. La idea vivaz de los lugares pasa por una fácil
111 transición a los hechos que se supone están relacionados con ellos por contigüidad, con lo que aumenta la creencia al aumentar la vivacidad de la concepción. El recuerdo de esos campos y ríos tiene la misma influencia sobre el vulgo que un nuevo argumento; y la tiene por las mismas causas.

Podemos hacer una observación análoga por lo que respecta a la *semejanza*. Hemos señalado que la inferencia desde un objeto presente hasta su causa o efecto ausentes no está nunca basada en cualidades observables en ese objeto, considerado en sí mismo; en otras palabras, es imposible determinar de otro modo que por la experiencia lo que se seguirá de un fenómeno o lo que ha precedido a éste. Pero aunque esto sea tan evidente de suyo que no parezca nece-

sitar de prueba alguna, hay con todo filósofos que han imaginado la existencia de una causa visible de la comunicación del movimiento, diciendo que un hombre razonable podría inferir el movimiento de un cuerpo, partiendo de su choque con otro, sin necesidad de recurrir a una anterior observación. Pero una fácil prueba demostrará que esta opinión es falsa. En efecto, si una inferencia tal pudiera hacerse simplemente partiendo de las ideas de cuerpo, movimiento y choque, ello equivaldría a una demostración e implicaría la imposibilidad absoluta de suponer su contrario. Según esto, todo efecto distinto a la comunicación del movimiento implica una contradicción formal: es imposible no sólo que pueda existir, sino que pueda ser siquiera concebido. Pero podemos convencernos bien pronto de lo contrario, haciéndonos una clara y consistente idea del movimiento de un cuerpo hacia otro, y de su reposo inmediatamente después del contacto, o de su regreso por la misma línea en que vino, o de su aniquilación, o de su movimiento circular y elíptico; en suma: podemos hacernos una idea clara de un infinito número de otros cambios a los que puede suponerse sometido el cuerpo. Todos estos supuestos son consistentes y naturales; y la razón por la que imaginamos que la comunicación del movimiento es más coherente y natural no sólo que esos supuestos, sino también que cualquier otro efecto natural, se basa en la relación de *semejanza* entre causa y efecto, 112
unida en este caso a la experiencia, y que conecta entre sí los objetos del modo más estrecho e íntimo, de forma que nos lleva a imaginar que son absolutamente inseparables. La semejanza, pues, tiene aquí la misma o parecida influencia que la experiencia. Y como el único efecto inmediato de la experiencia consiste en asociar entre sí nuestras ideas, se sigue que toda creencia tiene su origen en la asociación de ideas, de acuerdo con mi hipótesis.

Los tratadistas de óptica admiten universalmente que el ojo percibe en todo momento un número igual

de puntos físicos, y que un hombre situado en la cumbre de una montaña no tiene ante sus sentidos una imagen mayòr que cuando está encerrado en el angosto cuarto o habitación[84]. Sólo la experiencia le lleva a inferir la magnitud del objeto a partir de algunas cualidades peculiares de la imagen; y es esta inferencia del juicio lo que confunde con la sensación, como ocurre normalmente en otras ocasiones. Ahora bien, es evidente que la inferencia del juicio es aquí mucho más viva que lo que suele serlo en nuestros razonamientos corrientes, del mismo modo que un hombre tiene una concepción más viva de la vasta extensión del océano a partir de la imagen que recibe en sus ojos cuando está en la cumbre de un alto promontorio que cuando escucha simplemente el estruendo de las olas. Este hombre experimenta un placer más intenso de la magnificencia del océano, y ello es prueba de que tiene una idea más vivaz. Confunde también su juicio con una sensación, lo que es otra prueba de ello. Pero como la inferencia es igual de cierta e inmediata en los dos casos, esta superior vivacidad de nuestra concepción en un caso no puede deberse sino a que, cuando realizamos una inferencia partiendo de lo contemplado por la vista, además de la conjunción debida a costumbre existe también una semejanza entre la imagen y el objeto inferido, y esta semejanza es quien refuerza la relación y lleva la vivacidad de la impresión a la idea relacionada con un movimiento más fácil y natural.

No hay debilidad de la naturaleza humana más universal y patente que lo que comúnmente llamamos CREDULIDAD, o confianza excesivamente ingenua en el testimonio de los demás; y esta debilidad se
113 explica también, y de modo muy natural, por la influencia de la semejanza. Cuando admitimos cualquier cuestión de hecho sobre la base del testimonio humano, surge nuestra confianza exactamente del

[84] Cf. BERKELEY: *An Essay towards a New Theory of Vision* (Dublín, 1709), § LVII.

mismo origen que nuestras inferencias de causas a efectos y de efectos a causas. Y no existe otra cosa que pueda darnos seguridad alguna en la veracidad de los hombres que no sea nuestra *experiencia* de los principios rectores de la naturaleza humana. Ahora bien, aunque sea la experiencia el verdadero criterio de este juicio, así como de todos los demás, raramente nos regimos enteramente por ella, antes bien, mostramos una notable inclinación a creer todo lo que se nos cuenta, aunque se refiera a apariciones, encantamientos y prodigios, y por contrario que sea a nuestra experiencia y observación cotidianas. Las palabras o discursos de los demás tienen una conexión íntima con determinadas ideas de su mente, y estas ideas tienen también una conexión con los hechos y objetos a que representan. Generalmente, esta última conexión se exagera en gran medida, exigiendo nuestro asentimiento más allá de lo que la experiencia puede justificarlo; y ello no puede venir de otra cosa sino de la semejanza existente entre las ideas y los hechos. Otros efectos manifiestan sus causas de un modo indirecto; en cambio, el testimonio de los hombres lo hace directamente, por lo que debe ser considerado a la vez como imagen y como efecto. No es extraño, entonces, que seamos tan precipitados al efectuar nuestras inferencias a partir de ese testimonio, y que en nuestros juicios sobre él nos guiemos por la experiencia en menor medida que en los referentes a cualquier otro asunto.

Del mismo modo que cuando la semejanza está unida a la causalidad refuerza nuestros razonamientos, igualmente su falta, en un grado muy elevado, es capaz de destruirlos casi por completo. Un ejemplo notable de esto se encuentra en la universal falta de cuidado y negligencia de los hombres por lo que respecta a su estado futuro. En efecto, en este asunto muestran una incredulidad tan obstinada como ciega credulidad en otras ocasiones. Ciertamente, no existe materia que suscite mayor asombro en el hombre de estudio, y mayor pesar en el piadoso, que la obser-

vación del descuido en que vive la gran masa de la humanidad por lo que toca a su condición venidera; con razón no han tenido escrúpulo muchos teólogos
114 eminentes en afirmar que, aunque el vulgo no tenga principios formales de infidelidad, es con todo realmente infiel en su corazón, y que no posee nada parecido a lo que podemos llamar creencia en la eterna duración de su alma [85]. En efecto, examinemos por una parte lo que los teólogos han expuesto con tanta elocuencia en lo concerniente a la importancia de la eternidad; pensemos, al mismo tiempo, que aunque en asuntos de retórica debamos exponer nuestras razones con alguna exageración, hay que admitir que en este caso hasta las más fuertes imágenes son infinitamente inferiores al tema tratado. Y luego de esto, veamos por otra parte la prodigiosa seguridad de los hombres en este particular. Me pregunto si esta gente cree de verdad en lo que se les ha inculcado, y que dice afirmar; y la respuesta es evidentemente negativa. Como la creencia es un acto mental que surge de la costumbre, no es extraño que la falta de semejanza pueda destruir lo que la costumbre ha establecido, y disminuir la fuerza de la idea en igual medida que ese último principio la incrementa. Una existencia futura es algo tan alejado de nuestra comprensión, y tenemos una idea tan oscura del modo en que existiremos después de la disolución del cuerpo, que todas las razones que podamos inventar, por fuertes que sean de suyo y por muy auxiliadas que estén por la educación, no son nunca capaces de superar con sus torpes imaginaciones esta dificultad, o de otorgar autoridad y fuerza suficientes a la idea. Prefiero atribuir más bien esta incredulidad a la débil idea que nos formamos de nuestra condición

[85] Este es uno de los pocos pasajes que se salvaron de la autocensura en cuestiones religiosas (véase *nota* 6). El tema se encuentra mucho más desarrollado en *Enquiry,* sec. XII, y, fundamentalmente, en el ensayo (publicado póstumamente) *Of the immortality of the Soul* [«De la inmortalidad del alma»] (Ed. Green and Grose, vol. 4, págs. 399-406).

futura; debilidad derivada más de la falta de semejanza de la vida futura con la presente que de lo difícil de su comprensión. En efecto, me doy cuenta de que los hombres están en todas partes ocupados con lo que pueda sucederles después de la muerte, siempre que ello tenga que ver con este mundo, y de que hay pocos, en cualquier tiempo, a quienes les haya sido complementamente indiferente su nombre, su familia, sus amigos y su país.

De hecho, la falta de semejanza destruye en este caso tan completamente la creencia que, salvo unos pocos que reflexionando serenamente en la importancia de este asunto han cuidado de imprimir en su mente por medio de una repetida meditación los argumentos favorables a una existencia futura, apenas puede encontrarse a alguien que crea en la inmortalidad del alma con un juicio verdadero y sólido, 115
según puede apreciarse por el testimonio de viajeros e historiadores. Esto se manifiesta claramente allí donde los hombres tienen ocasión de comparar los placeres y las penas, las recompensas y castigos de esta vida, con los de una vida futura, aún cuando el caso no les concierna a ellos mismos y ninguna pasión violenta perturbe su juicio. Los *católicos romanos* son ciertamente la secta más celosa de todas las del mundo cristiano; sin embargo, encontraréis muy pocas personas sensibles de esta comunidad que no censuren el *Complot de la pólvora* [86] y la matanza de la *Noche*

[86] Jacobo I, hijo de María Estuardo y sucesor de Isabel I, suscitó grandes esperanzas a su llegada al trono (1604), tanto por reunir las coronas de Escocia e Inglaterra como por esperarse de su espíritu tolerante que suavizara las luchas entre católicos y protestantes. En efecto, su reinado comenzó con la anulación de las fuertes cargas (20 £ al mes o, de lo contrario, la confiscación de los dos tercios de su propiedad) que los católicos debían pagar por no asistir a los servicios religiosos (protestantes) de su parroquia. El resultado fue una verdadera invasión de sacerdotes católicos venidos de Francia e Irlanda (no menos de 140 en seis meses), y un deseo tal de recuperar los antiguos privilegios que el rey se vio obligado a restablecer los tributos. Ello originó el llamado *Complot de la pólvora* (1605). Los líderes eran Robert Catesby

de San Bartolomé[87] como algo cruel y bárbaro, a pesar de que estas cosas fueron proyectadas y ejecutadas contra las mismas personas a quienes, sin el menor escrúpulo, condenan a castigos eternos e infinitos. Todo lo que podemos aducir en descargo de tan grande inconsistencia es que estos católicos no creen realmente en lo que afirman referente a una existencia futura. Y no hay tampoco mejor prueba de ello que la misma inconsistencia.

A esto podemos añadir una observación: en asuntos de religión, los hombres encuentran placer en ser aterrorizados; no hay predicadores más populares, por otra parte, que los que excitan las pasiones más lúgubres y tenebrosas. En los asuntos normales de la vida, nada hay más desagradable que el miedo y

---

y Guy Fawkes. El proyecto consistía en hacer saltar la Cámara de los Lores en la primera asamblea conjunta del rey y los dos Parlamentos, para proclamar rey después a Carlos, hijo de Jacobo, instaurando un gobierno católico. Para ello situaron dos toneladas de pólvora bajo la Cámara, habiendo antes contruido un pasadizo desde un cercano sótano alquilado. Sin embargo, uno de los conspiradores, arrepentido, envió una carta de advertencia a un familiar de lord Monteagle. Los barriles fueron descubiertos justo la noche anterior a la asamblea. Guy Fawkes y los demás conspiradores fueron condenados a la hoguera o al hacha del verdugo. Las consecuencias fueron terribles para los católicos: se les excluyó de todo cargo público, se les prohibió acercarse a Londres en un radio de diez millas, y los tributos se hicieron aún más gravosos. Esta situación se prolongó casi hasta la época de Hume (cf. *nota* 79).

[87] La tristemente célebre *Noche de San Bartolomé* comenzó en París en la madrugada del 24 de agosto de 1572, y duró casi tres días, en el reinado de Carlos IX, bajo la regencia de Catalina de Médicis. El complot fue urdido por Catalina y el Duque de Guisa, para acabar con la influencia hugonote. Comenzó con el asalto al palacio de Coligny, y el pueblo de París se entregó a tal matanza (totalmente incontrolada) que en los dos primeros días fueron asesinadas más de 2.000 personas. En el Louvre, Enrique de Navarra (futuro Enrique IV) fue arrastrado hasta la misma cámara del rey, donde le obligaron a escoger entre la muerte o la misa. Además, la matanza fue inútil. Los protestantes se alzaron en provincias, y los realistas no lograron tomar la plaza fuerte de La Rochelle. Carlos IX tuvo que firmar la paz, muriendo en 1573.

el terror; sólo en las obras de teatro y en los sermones causan placer. En estos últimos casos, la imaginación descansa indolentemente en la idea, y la pasión, suavizada por la falta de crédito que damos al asunto, no tiene otro efecto que el agradable de avivar la mente y fijar la atención.

La hipótesis presente recibirá una confirmación adicional si examinamos los efectos de otras clases de costumbre, así como de otras relaciones. Para comprender esto, debemos considerar que la costumbre, a la que atribuyo toda creencia y razonamiento, puede operar sobre la mente, al dar vigor a una idea, de dos modos distintos. Si suponemos, en efecto, que en toda experiencia pasada hemos hallado siempre dos objetos conectados entre sí, es evidente que la mani- 116
festación de uno de ellos en una impresión nos llevará a realizar por costumbre una transición fácil a la idea del objeto habitualmente unido al primero. Y por medio de la impresión presente y la transición fácil deberemos concebir esa idea de un modo más fuerte y vivo que si se tratara de una vaga y fluctuante imagen de la fantasía. Sin embargo, supongamos ahora que una mera idea, por sí sola y sin estar preparada de esa forma tan curiosa, y casi artificial, se manifieste con frecuencia ante la mente: es evidente que deberá adquirir gradualmente fuerza y facilidad de concepción y que, tanto por esta firmeza como por el fácil modo de introducción, se distinguirá de toda otra idea nueva e infrecuente. Este es el único punto en que coinciden esos dos tipos de costumbre; y si se encuentra que sus efectos en el juicio son similares y proporcionales, entonces podremos concluir con certeza que la explicación de esa facultad, dada anteriormente, es satisfactoria. ¿Pero no es posible dudar de esta concordancia de influencia en el juicio, cuando atendemos a la naturaleza y efectos de la EDUCACION?

Todas las opiniones y nociones a que se nos ha acostumbrado desde la infancia se arraigan tan profundamente que nos es imposible erradicarlas aunque

empleemos todo el poder de la razón y la experiencia. Y este hábito tiene tal influencia que no solamente se acerca al surgido de la unión constante e inseparable de causas y efectos, sino que en muchas ocasiones llega incluso a prevalecer sobre él. Aquí no debemos contentarnos con decir que la vivacidad de la idea produce la creencia, sino que tenemos que mantener que son individualmente la misma cosa. La repetición frecuente de una idea fija a ésta en la imaginación, pero jamás podría producir por sí sola la creencia si ese acto mental estuviera simplemente unido, gracias a la constitución original de nuestra naturaleza, a un razonamiento y comparación de ideas. La costumbre puede llevarnos a efectuar una comparación errónea de ideas: éste es el efecto máximo que podemos concebir de ella. Pero, ciertamente, nunca podría ocupar el lugar de esa comparación ni tampoco producir acto mental alguno que correspondiera naturalmente a ese principio.

117 La persona a quien se ha amputado una pierna o un brazo sigue intentando servirse de ese miembro mucho tiempo después [88]. Tras la muerte de una persona, toda su familia, y especialmente los criados, suelen notar que sólo con gran esfuerzo pueden hacerse a la idea de que está muerta; por el contrario, siguen imaginándosela en su habitación o en cualquier otro sitio en que estaban acostumbrados a encontrarla. También en la conversación he escuchado muchas veces decir a alguien, a propósito de otra persona a quien se alababa pero que no le era conocida: *Nunca le he visto, pero de tanto oír hablar de él puedo ya casi imaginar que le conozco.* Todos estos ejemplos son parecidos, y convienen en lo mismo.

Si examinamos desde una perspectiva adecuada este argumento de la *educación,* nos resultará francamente convincente, tanto más cuanto que está basado

---

[88] El problema del «miembro fantasma» ha sido estudiado en nuestros días de un modo extraordinariamente sugerente por MERLEAU-PONTY en su *Phénoménologie de la perception* (I, I) (hay traducción española de E. Uranga, México, 1957).

en uno de los fenómenos más comunes que cabe encontrar. Estoy persuadido de que, si las examinásemos, veríamos que más de la mitad de las opiniones predominantes entre los hombres se deben a la educación; y también lo estoy de que los principios que así abrazamos implícitamente tienen más peso que los debidos al razonamiento abstracto o a la experiencia. Igual que los mentirosos acaban por recordar sus mentiras a fuerza de repetirlas, el juicio o, mejor, la imaginación, puede poseer, por razones parecidas, ideas tan fuertemente impresas en ella, y concebidas con tal claridad, que les es posible a estas ideas actuar sobre la mente de la misma manera que las ideas que nos presentan los sentidos, la memoria o la razón. Pero como la educación es una causa artificial, no natural, y sus máximas son frecuentemente contrarias a la razón e incluso a sí mismas según diferentes tiempos y lugares, nunca es tomada en consideración por los filósofos, a pesar de que en realidad esté construida sobre la misma base de costumbre y repetición que nuestros razonamientos de causas y efectos *.

---

* En general podemos observar que, como nuestro asentimiento a todo razonamiento probable está basado en la vivacidad de ideas, se parece a muchas de las fantasías y prejuicios rechazados por tener el ignominioso carácter de productos de la imaginación [89]. Según esta expresión, parece que el término imaginación se usa normalmente en dos sentidos diferentes; y aunque nada haya más contrario a la verdadera filosofía que esta imprecisión, sin embargo en los razonamientos siguientes me he visto obligado a incurrir en tal imprecisión. Cuando opongo la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad por la que formamos nuestras ideas más débiles. Cuando la opongo a la razón, me refiero a la misma facultad, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables. Y cuando no la opongo a ninguna de estas facultades, puede tomarse indiferentemente en el sentido más amplio o en el más restringido; o, al menos, el contexto explicará suficientemente su sentido.

[89] Para evitar esta ambigüedad añadió Hume en su *Apéndice* un importante texto, ubicado en la página 162 de esta edición. Véase *nota* 78.

118 Sección X

LA INFLUENCIA DE LA CREENCIA

Ahora bien, aunque la filosofía rechace la educación, por considerarla un fundamento falaz de asentimiento a una opinión, lo cierto es que prevalece en el mundo, y que es la razón de que todos los sistemas puedan ser rechazados en un principio por nuevos e insólitos. Es posible que este sea el destino de todo lo aquí expuesto sobre la *creencia,* de modo que, a pesar de que los argumentos presentados me parecen totalmente concluyentes, no espero ganar muchos prosélitos. Es difícil que los hombres se convenzan de que efectos de tanta importancia puedan derivarse de principios tan insignificantes en apariencia, y de que la mayor parte de nuestros razonamientos —junto con todas nuestras acciones y pasiones— se deriven únicamente del hábito y la costumbre. A fin de refutar esta objeción, adelantaré ahora algo que con mayor propiedad debería ser tratado más adelante, al estudiar las pasiones y el sentido de la belleza [90].

En la mente humana hay impresa una percepción del dolor y el placer, resorte capital y principio motor de todas sus acciones. Pero el dolor y el placer tienen dos formas de manifestarse a la mente, y los efectos de la una son bien distintos a los de la otra. En efecto, pueden manifestarse en una impresión debida a una sensación presente, o, como sucede en este momento en que los menciono, solamente en idea. Y es evidente que está bien lejos de ser igual la influencia de estos modos de manifestación sobre nuestras acciones. Las impresiones afectan siempre al alma, y en el más alto grado, pero no toda idea tiene el mismo efecto. La naturaleza ha sido precavida en este caso, y parece haber evitado cuidadosa-

[90] Cf. II, I, 8.

mente las inconveniencias de ambos extremos. Si sólo **119** las impresiones influyeran sobre la voluntad, estaríamos sometidos en cada instante de nuestra vida a las mayores calamidades; en efecto, aunque podamos prever su aproximación, la naturaleza no nos ha provisto de un principio de acción que nos mueva a evitarlas. Y si, por el contrario, toda idea tuviera influencia sobre nuestras acciones, no sería nuestra condición mucho mejor, porque es tal la inestabilidad y actividad del pensamiento que las imágenes de cada cosa, especialmente de bienes y males, están siempre cambiando en la mente; y si nos viéramos movidos por todas estas vanas concepciones no disfrutaríamos de un momento de paz y tranquilidad.

Por eso ha escogido la naturaleza una vía media, no dando a cada idea de bien o mal el poder de activar nuestra mente, pero tampoco excluyéndola por entero de esa influencia. Aunque una vana ficción no tenga eficacia, hallamos sin embargo por experiencia que las ideas de los objetos considerados como existentes en este momento o en el futuro, producen idéntico efecto, pero en menor grado que las impresiones inmediatamente presentes a los sentidos y la percepción. El efecto, pues, de la creencia consiste en levantar una idea simple hasta el mismo nivel de nuestras impresiones, y en conferirla una influencia análoga sobre las pasiones. Este efecto sólo puede tener lugar si se hace que una idea se parezca a una impresión en fuerza y vivacidad. Porque, así como los diferentes grados de fuerza ocasionan toda diferencia original entre impresión e idea, asimismo deben ser en consecuencia origen de toda diferencia en los efectos de esas percepciones, y su supresión total o parcial, causa de toda semejanza nueva que adquiera. Allí donde podamos hacer que una idea se parezca a las impresiones en fuerza y vivacidad, las imitará también, y de modo análogo, en su influencia sobre la mente. Y *viceversa,* allí donde las imite en esa influencia, como ocurre en el caso presente, lo deberá a su parecido en fuerza y vivacidad.

La creencia pues, como es causa de que una idea imite los efectos de las impresiones, deberá hacerla semejante a estas últimas en esas cualidades, no
120 siendo sino *una más vivaz e intensa aprehensión de una idea.* Esto puede valer pues, tanto como prueba adicional del presente sistema, como para hacernos conocer el modo en que nuestros razonamientos por causalidad son capaces de actuar sobre la voluntad y las pasiones.

Así como la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo admiten éstas muy fácilmente la creencia; y, por ello, no sólo los hechos que nos proporcionan emociones agradables sino también, y muy a menudo, los que causan dolor llegan a ser fácilmente objeto de fe y opinión. Un cobarde, cuyos temores se despiertan fácilmente, reacciona enseguida a toda advertencia de peligro con que se encuentre; de igual forma, una persona de talante sombrío y melancólico cree con facilidad en todo lo que alimente la pasión que en él predomina. Cuando se presenta un objeto susceptible de causar una afección, da la alarma y suscita de inmediato un grado de la pasión correspondiente, sobre todo en personas naturalmente predispuestas a esa pasión. Esta emoción pasa mediante una transición fácil a la imaginación y, al difundirse por la idea del objeto afectante, nos lleva a formarnos esa idea con más fuerza y vivacidad y, por consiguiente, a asentir a ella, de acuerdo con nuestra teoría anterior. La admiración y la sorpresa tienen el mismo efecto que las demás pasiones; y así, podemos observar que los charlatanes y arbitristas encuentran en el vulgo, a cuenta de sus exageradas pretensiones, más credulidad que si se mantuvieran dentro de los límites de la moderación. El asombro inicial que acompaña naturalmente a sus milagrosos relatos se extiende por toda el alma, y vivifica y aviva la idea de tal modo que acaba haciéndola semejante a las inferencias que sacamos de la experiencia. Es este un misterio con el que podemos estar ya un poco familiarizados, y del

que tendremos ocasiones de hablar en el curso de este tratado.

Luego de dar razón de la influencia de la creencia en las pasiones, encontraremos menor dificultad en explicar sus efectos sobre la imaginación, por extraordinarios que éstos puedan parecer. Es verdad que no podemos obtener placer alguno en un discurso del
que nuestro juicio no otorgue asentimiento a las imá- 121
genes presentes a nuestra fantasía. Nunca nos proporciona satisfacción alguna la conversación con quienes han adquirido el hábito de mentir, aunque sea en cosas sin importancia; y a ello se debe que las ideas presentadas por éstos, al no estar acompañadas por la creencia, no produzcan impresión en la mente. Aunque los poetas sean mentirosos de oficio, se esfuerzan en todo momento por dar un aire de verdad a sus ficciones. Y cuando esto se ve completamente descuidado, sus representaciones no son nunca capaces de proporcionar gran placer, por ingeniosas que sean. En suma, podemos observar que aun en los casos en que las ideas no tienen modo de influir sobre la voluntad y las pasiones, siguen siendo necesarias la verdad y la realidad si se quiere que esas ideas le resulten entretenidas a la imaginación.

Ahora bien, si comparamos todos los fenómenos que aparecen en este tema, veremos que la verdad, por necesaria que pueda parecer en toda obra literaria inteligente, no tiene otro efecto que el de procurar una recepción fácil de las ideas, haciendo que la mente asienta a ellas con satisfacción o, al menos, sin reticencia. Sin embargo, como es éste un efecto que puede fácilmente suponerse debido a esa solidez y fuerza que —según mi sistema— acompaña a las ideas establecidas gracias a razonamientos por causalidad, se sigue que toda la influencia de la creencia sobre la fantasía puede ser explicada partiendo de ese sistema. De acuerdo con ello, podemos observar que allí donde esa influencia surge de principios distintos a la verdad o realidad, toman éstos su lugar, proporcionando idéntico entretenimiento a la imaginación. Los poetas

han forjado lo que ellos denominan un sistema poético de las cosas, que, aunque no sea creído ni por ellos ni por sus lectores, se toma normalmente como base suficiente de cualquier ficción. Estamos tan acostumbrados a los nombres de MARTE, JUPITER y VENUS que, del mismo modo que la educación fija una opinión, la repetición constante de esas ideas las hace penetrar con facilidad en la mente y predominar en la fantasía, sin influir en el juicio. De forma análoga, los autores trágicos toman siempre prestadas sus fábulas o, al menos, los nombres de sus principales
122 pales personajes, de algún conocido pasaje de la historia; y no hacen esto para engañar a los espectadores, ya que confiesan francamente que no han seguido la verdad punto por punto en todos los incidentes de la acción, sino que lo hacen a fin de procurar una recepción más fácil en la imaginación de los extraordinarios sucesos que presentan. Sin embargo, ésta es una precaución que no necesitan los poetas cómicos, cuyos personajes e incidentes penetran, por ser de un tipo más familiar, con mayor facilidad en la recepción, y se aceptan sin tanta formalidad, a pesar de que a primera vista sean tenidos por ficticios y por mero producto de la fantasía.

Y no sólo esta mezcla de verdad y falsedad, existente en las fábulas de los poetas trágicos, sirve a nuestro propósito actual, al mostrar que la imaginación puede ser satisfecha sin crencia ni certeza absolutas, sino que, desde otro punto de vista, puede considerarse como una poderosa confirmación de este sistema. Es evidente que los poetas utilizan este artificio de tomar de la historia los nombres de sus personajes y los acontecimientos principales de sus poemas con el fin de procurar una admisión más fácil de la obra entera, haciendo así que ésta produzca una impresión más profunda en la fantasía y las afecciones. Al ser enlazados en la trama de un poema u obra dramática, los distintos incidentes adquieren una suerte de relación; y de este modo, si alguno de ellos es objeto de creencia, confiere fuerza y vivacidad a

los demás incidentes con él relacionados. La viveza de la concepción primera se difunde por las relaciones y, como si fuera por muchos conductos y canales, es llevada a cada idea que tenga alguna comunicación con la idea primaria. Ciertamente que esto no puede nunca equipararse a una seguridad perfecta, pues la unión entre las ideas es en cierto modo accidental. Con todo, puede acercarlas tanto en su influencia, que llegue a convencernos de que se derivan del mismo origen. La creencia debe agradar a la imaginación por medio de la fuerza y vivacidad que la acompaña, dado que se ha visto que toda idea fuerte y vivaz agrada a esa facultad.

A fin de confirmar esto, podemos observar que existe una ayuda recíproca tanto entre el juicio y la fantasía como entre el juicio y la pasión, y que la
creencia no sólo infunde vigor a la imaginación, 123
sino que una imaginación vigorosa y fuerte es, de todas las capacidades naturales, la más adecuada para procurar creencia y autoridad. Nos resulta difícil negar asentimiento a lo que se nos pinta con todos los colores de la elocuencia; la vivacidad producida por la fantasía resulta en muchas ocasiones mayor que la debida a la costumbre y la experiencia. Somos arrebatados por la viva imaginación de nuestro autor o interlocutor, y hasta él mismo resulta víctima muchas veces de su propio genio y fogosidad.

Tampoco estará de más señalar que, así como una imaginación vivaz degenera muy a menudo en manía y locura, y actúa de un modo muy semejante, del mismo modo influyen estas últimas en el juicio, y producen creencia a partir de los mismos principios. Cuando la imaginación, a causa de alguna fermentación anormal de la sangre y los espíritus animales, adquiere tan gran vivacidad que desordena todos sus poderes y facultades, no hay modo ya de distinguir la verdad de la falsedad, sino que toda vaga ficción o idea, al tener la misma influencia que las impresiones de la memoria o las conclusiones del juicio, se admite en pie de igualdad con éstas, y actúa con

igual fuerza sobre las pasiones. Para avivar nuestras ideas no son ya necesarias por más tiempo una impresión presente y una transición debida a costumbre; cada quimera del cerebro es tan vivaz e intensa como cualquiera de las inferencias que antes dignificábamos con el nombre de conclusiones acerca de cuestiones de hecho, y a veces llega a ser tan vívida como las impresiones directas de los sentidos [91].

> El mismo efecto, pero en menor grado, cabe observar en la poesía; la locura y la poesía tienen en común que la vivacidad por ellas conferida a las ideas no está derivada de las situaciones o conexiones particulares de los objetos de estas ideas, sino del temperamento y disposición de la persona en ese momento. Sin embargo, y por extremo que resulte el grado a que llegue esta vivacidad, es evidente que nunca tiene en poesía el mismo *modo de afección* que el surgido en la mente cuando razonamos, a pesar de que lo hagamos con el tipo más bajo de probabilidad. La mente puede distinguir con facilidad entre una y otra especie de vivacidad: sea cual sea la emoción que el entusiasmo poético pueda infundir en los espíritus, sigue siendo una mera sombra de la creencia o persuasión. Y lo mismo que con la idea sucede con la pasión por ella ocasionada. No hay pasión de la mente humana que no pueda surgir de la poesía, y sin embargo el *modo en que se sienten* las pasiones es muy diferente cuando éstas han sido suscitadas por ficciones poéticas que cuando surgen de la creencia y la realidad. Una pasión desagradable en la vida real puede proporcionar el más alto entretenimiento en una tragedia, o en un poema épico. En este caso, la pasión no tiene tanto poder sobre nosotros; es sentida como algo menos

[91] El fragmento siguiente corresponde al *Apéndice* del libro III; véase pág. *630* [S.—B.].) (828)

firme y sólido, y no tiene otro efecto que el agradable de excitar los espíritus y despertar la atención. Y esta diferencia en las pasiones implica claramente la existencia de una diferencia similar en las ideas de donde se derivan las pasiones. Cuando la vivacidad se debe a una acostumbrada conjunción con una impresión presente, aunque la imaginación no pueda aparentemente ser movida con tanta fuerza como en el caso del ardor producido por la poesía y la elocuencia, existe siempre, sin embargo, algo de más forzoso y real en sus acciones. La fuerza de nuestros actos mentales no es mayor en ese caso que en cualquier otro, ni debe ser estimada según la aparente agitación mental. Una descripción poética puede tener un efecto más sensible sobre la fantasía que una narración histórica. Puede enlazar mayor número de circunstancias que formen una completa imagen o escena. Puede situar ante nosotros al objeto en colores más vivos. Con todo ello, las ideas que presenta siguen siendo *sentidas* de un modo distinto a las surgidas de la memoria y el juicio. Hay algo débil e imperfecto en medio de toda esa aparente vehemencia de pensamientos y sentimientos que acompaña a las ficciones de la poesía.

Más adelante tendremos ocasión de señalar las semejanzas y diferencias entre entusiasmo poético y convicción seria. En tanto, no puedo dejar de decir ahora que la gran diferencia en el modo de sentir ambas cosas procede en alguna medida de la reflexión y las *reglas generales*. Vemos que el vigor en la concepción que las ficciones adquieren gracias a la poesía y la elocuencia es una circunstancia meramente accidental, y de la que es susceptible igualmente toda otra idea. Observamos también que tales ficciones no están conectadas con nada real; y es esta observación la que hace que nos pres-

temos, por así decirlo, a la ficción, pero a la vez es causa de que sintamos la idea de un modo muy diferente a como sentimos las convicciones eternamente establecidas, basadas en la memoria y la costumbre. Ficción y convicción son, de algún modo, de la misma clase, pero la una es muy inferior a la otra, lo mismo en sus causas que en sus efectos.

Una reflexión similar sobre las *reglas generales* impide que aumente nuestra creencia en algo según vaya aumentando la fuerza y vivacidad de nuestras ideas. Cuando una opinión no admite duda ni probabilidad en contrario, le concedemos una total convicción, a pesar de que su falta de semejanza o contigüidad pueda hacer que su fuerza sea inferior a la de otras opiniones. El entendimiento corrige de este modo las apariencias de los sentidos, llevándonos a imaginar que incluso al sentido de la vista un objeto a veinte pies de distancia le parece tan grande como otro de las mismas dimensiones situado a diez pies.

Podemos observar el mismo efecto en la poesía, aunque en un grado inferior, con la única diferencia de que la menor reflexión disipa las ilusiones de la poesía y vuelve a colocar los objetos en la perspectiva adecuada. Con todo, es cierto que en el calor del entusiasmo poético tiene el poeta una fingida creencia, y aun una especie de visión de sus objetos. Y si hubiera alguna sombra de duda en el argumento que sostiene esa creencia, nada hay que contribuya en mayor grado a que el poeta se convenza totalmente que el fuego de las figuras e imágenes poéticas, cuyo efecto es sentido tanto por el poeta mismo como por sus lectores.

Sección XI 124

DE LA PROBABILIDAD DE LOS CASOS DE AZAR[92]

Pero para conferir a este sistema toda su fuerza y evidencia, deberemos apartar nuestra vista de él por un momento, a fin de atender a sus consecuencias y explicar por los mismos principios algunas otras clases de razonamientos derivadas del mismo origen.

Los filósofos que han dividido la razón humana en *conocimiento* y *probabilidad,* definiendo lo primero como *evidencia surgida de la comparación de ideas,* se ven obligados a incluir todos nuestros razonamientos basados en causas y efectos bajo la común denominación de probabilidad. Sin embargo, y aunque cada uno es libre de usar sus términos en el sentido que desee, y yo mismo he utilizado ese modo de expresión en la parte precedente a este discurso, es con todo cierto que en el habla corriente afirmamos fácilmente que muchos argumentos basados en la causalidad exceden la probabilidad, pudiendo ser admitidos como una clase superior de evidencia. Si alguien dijera que es sólo probable que el sol salga mañana, o que todos los hombres deben morir, haría el ridículo. Y sin embargo, es evidente que no tenemos más seguridad en estos hechos que la proporcionada por la experiencia. Quizá sería más conveniente, por esta razón, que a fin de conservar el significado normal de las palabras y señalar sus distintos grados de evidencia, dividiéramos la razón humana en tres clases: *conocimiento, pruebas* y *probabilidades.* Entiendo por conocimiento la seguridad

---

[92] Las secciones 11 y 12 remiten directamente al cálculo de probabilidades, y se refieren a dos partes importantes de éste: la expectativa matemática en juegos de azar y la probabilidad de las causas. La influencia del *Ars conjectandi* de JACQUES BERNOULLI (1713) es patente a lo largo de estas páginas. Así, la definición de *conjetura* como examen de las distintas combinaciones de causas, la de certeza y probabilidad, etc.

surgida de la comparación de ideas. Por pruebas, los argumentos derivados de la relación de causa y efecto, y que están enteramente libres de duda e incertidumbre. Por probabilidad, la evidencia todavía acompañada por la incertidumbre. Es esta última especie de razonamiento la que voy a examinar ahora.

La probabilidad, o razonamiento por conjetura, puede dividirse en dos clases: la basada en el *azar,*
125 y la debida a las *causas*. Vamos a examinar por orden cada una de ellas.

La idea de causa y efecto se deriva de la experiencia, que, al presentarnos ciertos objetos en mutua conexión constante, produce tal hábito de considerarlos en dicha relación que sólo con notable violencia podemos considerarlos en cualquier otra. Por el contrario, como el azar no es nada real de suyo y, hablando con propiedad, es simplemente la negación de una causa, su influencia sobre la mente es contraria a la causalidad; al azar le es esencial dejar a la de imaginación perfectamente indiferente para considerar la existencia o no existencia del objeto, que se entiende en este caso como contingente. La causa marca el camino a nuestro pensamiento, y en cierto modo nos obliga a examinar determinados objetos en determinadas relaciones. El azar puede servir tan sólo para destruir esta determinación del pensamiento, dejando a la mente en su originaria situación de indiferencia, en la que, por la ausencia de una causa, se ve instantáneamente reinstalada.

Por consiguiente, y dado que al azar le es esencial una completa indiferencia, ningún caso de este tipo puede ser superior a otro, a menos que esté compuesto de un número superior de casos iguales. En efecto, si afirmáramos que un caso puede ser superior a otro de alguna otra forma, tendríamos que afirmar al mismo tiempo que hay algo que le confiere esa superioridad, determinándolo más a un lado que a otro. Esto es, y en otros términos: deberíamos admitir una causa, y con ello destruiríamos la suposición del azar, que antes habíamos admitido. Al azar le es

esencial una indiferencia perfecta y plena, y nunca puede ser de suyo una indiferencia plena superior o inferior a otra. Esta verdad no es peculiar de mi sistema, sino que es reconocida por todo el que hace cálculos acerca de casos de azar.

A este respecto, es notable que aunque azar y causalidad sean directamente contrarios nos resulte, con todo, imposible concebir esa combinación de casos necesaria para que un caso de azar sea superior a otro, a menos que supongamos la existencia de causas
mezcladas entre los casos, así como una conexión de 126
necesidad en algunos puntos, dejando a los otros en una total indiferencia. Donde nada delimita los casos de azar, cualquier noción que pueda formar la más extravagante de las fantasías estará en pie de igualdad con otra, y no podrá darse circunstancia alguna que confiera primacía a un caso sobre otro. Así, a menos que admitamos la existencia de causas que hagan caer a los dados y preserven su forma en la caída, haciendo que descansen sobre una de sus caras, no podremos realizar cálculo alguno referente a las leyes de azar. En cambio, si suponemos la actuación de estas causas mientras todo lo demás permanece indiferente y determinado por azar, nos será fácil llegar a la noción de una combinación de casos. Un dado que tenga cuatro caras marcadas con un cierto número de puntos, y sólo dos con otro número, nos proporciona un ejemplo fácil y obvio de esta superioridad. La mente se ve aquí limitada por las causas a un preciso número y cualidad de los casos, al tiempo que se ve indeterminada para elegir un caso particular.

En este razonamiento hemos dado ya tres pasos: *que* el azar es simplemente la negación de una causa y produce una total indiferencia en la mente; *que* la negación de una causa y la plena indiferencia no pueden ser nunca más o menos que otra, y *que* deben existir siempre causas mezcladas entre los casos, a fin de servir de base a cualquier razonamiento. Siguiendo, por consiguiente, este orden, podemos pasar ahora a examinar qué efectos puede tener sobre la

mente una combinación superior de casos, y de qué modo influye sobre nuestro juicio y opinión. Podemos repetir aquí todos los argumentos empleados al examinar la creencia originada por las causas y, de la misma forma, podemos probar que un número superior de cambios no produce nuestro asentimiento ni por *demostración* ni por *probabilidad*. Es, en efecto, evidente que por la comparación de meras ideas nunca podremos hacer descubrimiento alguno importante en este respecto, y que es imposible probar con certeza que un caso deba caer hacia el lado en que hay un número superior de probabilidades. Suponer en este punto alguna certeza equivaldría a destruir lo ya
127 establecido con respecto a la oposición de probabilidades y a su perfecta igualdad e indiferencia.

Y si se dijera que aun siendo imposible en una oposición de probabilidades determinar con *certeza* de qué lado se inclinará un caso, podemos con todo decidir con certeza que es más verosímil y probable que lo haga del lado en que existe un número mayor de probabilidades y no de aquél cuyo número es inferior; si se dijera esto, repito, preguntaría entonces qué se entiende aquí por *verosimilitud y probabilidad*. La verosimilitud y probabilidad de casos es un número mayor de casos iguales; y, en consecuencia, cuando decimos que es verosímil que el suceso caiga del lado superior y no del inferior, no afirmamos sino que allí hay un número de casos superior que es realmente superior, y que aquí hay un número inferior que es inferior: y éstas son proposiciones idénticas, de las que nada se sigue. La cuestión es de qué modo un número superior de casos iguales actúa sobre la mente produciendo creencia o asentimiento, pues no parece que haga esto ni por argumentos derivados de la demostración ni por otros derivados de la probabilidad.

A fin de dilucidar esta dificultad, supongamos que alguien toma un dado formado de modo que cuatro de sus caras estén marcadas con una figura, o con cierto número de puntos, y dos caras con otra, y que

pone el dado en el cubilete con intención de tirar. Es claro que esa persona tiene que concluir que una figura es más probable que la otra, dando preferencia a la inscrita en mayor número de caras. El jugador cree en cierto modo que será esta figura la que caiga más veces, a pesar de que, en proporción con el número de casos en contrario, siga teniendo alguna duda y vacilación. Y según disminuyan estos casos en contrario, incrementándose la superioridad de la otra parte, adquirirá su creencia nuevos grados de estabilidad y seguridad. Esta creencia surge de una operación de la mente sobre el objeto simple y delimitado que está ante nosotros y, por consiguiente, su naturaleza será más fácilmente descubierta y explicada. No necesitamos sino contemplar un solo dado para comprender una de las más interesantes opera- 128
ciones del entendimiento.

Este dado, formado según hemos señalado antes, presenta tres circunstancias merecedoras de atención. *Primera:* ciertas causas, tales como gravedad, solidez, figura cúbica, etc., que lo hacen caer, preservar su forma en la caída, y le hacen volverse sobre una de sus caras. *Segunda:* cierto número de caras, que se suponen indiferentes. *Tercera:* cierta figura inscrita en cada cara. Estas tres características forman la naturaleza toda del dado —en lo que respecta a nuestra intención presente— y, consiguientemente, son las únicas circunstancias consideradas por la mente para formarse un juicio sobre el resultado de la tirada. Consideremos, pues, gradual y cuidadosamente cuál debe ser la influencia de estas circunstancias sobre el pensamiento y la imaginación.

En primer lugar, hemos observado ya que la mente se ve determinada por la costumbre a pasar de una causa, a su efecto, y que le resulta imposible no hacerse la idea del uno cuando aparece la otra. Su conjunción constante en los casos pasados ha formado tal hábito en la mente, que ésta enlaza siempre causa y efecto en su pensamiento, infiriendo la existencia del uno a partir de la de su acompañante habitual.

Cuando la mente considera el dado como si estuviera fuera del cubilete, no puede, sin hacerse violencia, considerarlo suspendido en el aire, sino que se lo figura naturalmente como reposando sobre la mesa y vuelto sobre una de sus caras. Y esto se debe a la combinación de causas, necesaria para hacernos un cálculo cualquiera concerniente a casos de azar.

En segundo lugar, se supone que aunque el dado esté determinado a caer y volverse sobre una de sus caras, no hay en cambio nada que imponga una cara determinada, sino que esto es decidido enteramente por azar. La negación de causas es la naturaleza y esencia misma del azar, así como el dejar a la mente en perfecta indiferencia sobre los casos, que se suponen indiferentes. Por tanto, mientras que las causas obligan al pensamiento a considerar el dado como cayendo y volviéndose sobre una de sus caras, el azar pre-
129 senta en cambio todas ellas como iguales, haciendo que consideremos a cada cara, una tras otra, como igualmente probable y posible. La imaginación pasa de la causa, que es el lanzamiento del dado, al efecto, consistente en que el dado se vuelva sobre una de sus caras; y siente una especie de imposibilidad, tanto de detenerse en el camino como de formar cualquier otra idea. Pero como cada una de las seis caras es incompatible con las demás, y el dado no puede volverse sobre ellas a la vez, este principio no nos lleva a considerar a todas a la vez como siendo de más probable aparición, cosa que vemos como imposible. Tampoco nos dirige con toda seguridad a una cara como cierta e inevitable, sino que nos dirige a las seis caras a la vez, diviendo la probabilidad de caída de igual manera entre ellas. En general, concluimos que es una de ellas la que debe aparecer como resultado de la tirada. Al repasar todas ellas en nuestra mente, la determinación del pensamiento es igual para cada cara, pero la única probabilidad de que caiga de un lado es la correspondiente a su proporción con las demás caras. De este modo, es el impulso original y, en consecuencia, la vivacidad del pensamiento de-

bida a las causas, lo que es dividido y separado por la combinación de casos de azar.

Hemos visto ya la influencia de las dos primeras cualidades del dado, a saber, las *causas,* y el *número* e *indiferencia* de las caras, y hemos comprendido cómo impulsan esas cualidades el pensamiento y dividen ese impulso en tantas partes como unidades hay en el número de caras. Tenemos ahora que considerar los efectos del tercer punto; las *figuras* inscritas en cada cara. Es evidente que si varias caras tienen inscritas la misma figura, deberán coincidir en su influencia sobre la mente, enlazando en una idea o imagen de la figura todos esos impulsos separados que estaban dispersos por las distintas caras que tienen inscrita la figura. Si el problema fuera la cara resultante de la tirada, como son perfectamente iguales ninguna podría tener nunca ventaja alguna sobre las otras. Pero como el problema se refiere a la figura, y es una misma figura la presentada por más de una 130
cara, resulta evidente que los impulsos correspondientes a esas caras deberán unificarse en esa figura, haciéndose por esa unión más fuertes y poderosos. En el caso que comentamos, se supone que son cuatro caras las que llevan inscrita la misma figura, y dos las que tienen otra. Los impulsos en favor de las primeras son, por consiguiente, mayores que los de las otras. Pero como los casos son contrarios y es imposible que las dos figuras puedan aparecer a la vez, también los impulsos se hacen contrarios, disminuyendo proporcionalmente el inferior la probabilidad del superior. La vivacidad de la idea está siempre en función de los grados del impulso o tendencia a la transición; y, según la doctrina precedente, creencia es lo mismo que vivacidad de la idea.

Sección XII

DE LA PROBABILIDAD DE LAS CAUSAS

Lo que he dicho ya con respecto a la probabilidad de los casos de azar no puede servirnos sino de ayuda en la explicación de la probabilidad de las causas. En efecto, los filósofos admiten comúnmente que lo denominado azar por el vulgo no es sino una causa secreta y oculta. Es esa especie de probabilidad, pues, lo que debemos examinar principalmente.

Las probabilidades de las causas son de varios tipos, pero todas se derivan del mismo origen: *la asociación de ideas a una impresión presente.* Dado que el hábito, que produce la asociación, surge de la conjunción frecuente de objetos, deberá ser de un modo gradual como llegue a ser perfecto, con lo que adquirirá nueva fuerza a cada caso que caiga bajo nuestra observación. El caso primero no tiene fuerza, o tiene bien poca; el segundo añade algo de fuerza; el tercero llega a ser más notable. Y así, lentamente y paso a paso llega nuestro juicio a alcanzar seguridad plena. Pero antes de alcanzar este grado de certeza, atraviesa por varios grados inferiores; y
131 en todos ellos deberá ser estimado solamente como presunción y probabilidad. Por tanto, la gradación de probabilidades a pruebas es en muchos casos insensible, percibiéndose más claramente la diferencia entre estas clases de evidencia en los grados mutuamente distantes que en los cercanos y contiguos.

Vale la pena notar, en esta ocasión, que aunque la especie de probabilidad aquí explicada sea primera en orden y tenga naturalmente lugar antes de que exista una prueba plena, nadie que haya llegado al uso de razón puede conocerla ya. Es verdad que nada hay más común en personas del más avanzado conocimiento que el haber alcanzado únicamente una imperfecta experiencia de muchos casos particulares, lo que produce naturalmente sólo un hábito y transición

imperfectos. Pero en este caso hay que tener en cuenta que la mente, al haber realizado ya otra observación acerca de la conexión de causas y efectos, confiere nueva fuerza al razonamiento basado en esa observación, con lo que puede construir un argumento sobre un solo experimento, siempre que esté debidamente preparado y examinado. Una vez que hemos hallado que algo se sigue de un objeto, concluimos que siempre se seguirá de él; y si no siempre se tiene esta máxima por cierta, ello no se debe a que falte un número suficiente de experiencias, sino a que frecuentemente nos encontramos con ejemplos en contrario. Y esto nos lleva a la segunda especie de *probabilidad,* en la que existe *contrariedad* en nuestra experiencia y observación.

Por lo que respecta a la regulación de la conducta y acciones, los hombres serían muy afortunados si los mismos objetos estuviesen siempre mutuamente unidos y no tuviéramos nada que temer sino los errores de nuestro propio juicio, sin tener nunca motivo alguno para recelar de la invariabilidad de la naturaleza. Pero como se ha encontrado con frecuencia que una observación contradice a otra, y que causas y efectos no se siguen en el mismo orden de que teníamos experiencia, nos vemos obligados a variar nuestro razonamiento en vista de tal incertidumbre, así como a tener en consideración la contrariedad de los sucesos. La primera cuestión que se presenta a este respecto es, pues, la relativa a la naturaleza y causas de la contrariedad.

El vulgo, que toma las cosas según su primera apa- 132
riencia, atribuye lo incierto de los fenómenos a una igual incertidumbre en las causas, incertidumbre por la que éstas no ejercerían muchas veces su influencia usual a pesar de no encontrar obstáculo ni impedimento en su operación. Sin embargo, habiendo observado los filósofos que casi en cada parte de la naturaleza se encuentra una gran variedad de orígenes y principios, ocultos en razón de su pequeñez o distancia, hallan al menos posible que la contrariedad

en los fenómenos no proceda de una contingencia en la causa, sino de la operación secreta de causas contrarias. Esta posibilidad se convierte en certeza gracias a ulteriores observaciones, al darse cuenta mediante un exacto análisis que una contrariedad de efectos implica siempre una contrariedad de causas, y que la primera se debe al mutuo impedimento y oposición de la segunda. Un campesino no puede dar mejor razón de que un reloj se le pare que la de decir que normalmente no anda bien. El relojero, en cambio, se da cuenta fácilmente de que la misma fuerza en el muelle o en el péndulo ejerce siempre la misma influencia sobre las ruedas, y que si ahora no produce su efecto usual, ello se deberá posiblemente a un grano de polvo que detiene todo el movimiento. Y gracias a haber observado varios ejemplos parecidos, los filósofos establecen la máxima de que la conexión entre toda causa y efecto es siempre igualmente necesaria, y que la aparente incertidumbre de algunos casos se debe a la oposición oculta de causas contrarias.

Ahora bien, por más que los filósofos y el vulgo puedan diferir en su explicación de la contrariedad entre fenómenos, las inferencias que sacan de esa contrariedad son siempre de la misma clase, y están fundadas en los mismos principios. La contrariedad de fenómenos en el pasado puede darnos una especie de creencia dubitativa en lo futuro, y puede hacerlo de dos formas diferentes. *Primero:* produciendo un hábito y transición imperfecta de la impresión presente a la idea relacionada. Cuando la conjunción de dos objetos es frecuente pero no enteramente constante, la mente se ve determinada a pasar de un objeto a otro, pero no con un hábito tan perfecto como cuando la unión es ininterrumpida y todos los
133 casos encontrados son uniformes y de la misma clase. Tanto en nuestras acciones como en nuestros razonamientos, vemos por común experiencia que una constante perseverancia en el curso de la vida produce una fuerte inclinación y tendencia a seguir así

en el futuro, aunque haya hábitos con un grado menor de fuerza, en proporción con los grados inferiores de estabilidad y uniformidad en nuestra conducta.

No cabe duda de que ese principio tiene lugar a veces, y de que produce esas inferencias que sacamos de fenómenos contrarios, aunque estoy convencido de que un examen adecuado nos mostrará que no es éste el principio que más influye por lo común sobre la mente en esta especie de razonamientos. Cuando nos limitamos a seguir la determinación habitual de la mente efectuamos la transición inconscientemente, sin interponer ni un instante entre la visión de un objeto y la crencia en su acompañante habitual. Como la costumbre no depende de deliberación alguna, actúa instantáneamente, sin dar tiempo a reflexión. Pero en nuestros razonamientos probables no tenemos sino unos pocos ejemplos de este modo de proceder, menos desde luego que en los razonamientos derivados de la conjunción invariable de objetos. En el primer tipo de razonamientos tomamos conscientemente en consideración, por lo común, la contrariedad de sucesos pasados: comparamos cuidadosamente los distintos aspectos de la contrariedad, sopesando las experiencias de cada lado. De aquí que podamos concluir que este tipo de razonamientos no surge *directamente* del hábito, sino que lo hace de un modo *indirecto,* como vamos a intentar explicar a continuación.

Es evidente que cuando un objeto viene acompañado de efectos contrarios nos hacemos un juicio de tales efectos únicamente en función de nuestra pasada experiencia, considerando siempre posibles los efectos que hemos observado se siguen del objeto. Y del mismo modo que es la experiencia pasada quien regula nuestro juicio acerca de la posibilidad de esos efectos, igualmente hace esto por lo que respecta a su probabilidad, por lo que tenemos siempre más probable al efecto que más veces ha sucedido. En este caso hay que tener en cuenta, pues, dos puntos: las

razones que nos llevan a hacer del pasado un criterio
134 para el futuro, y el *modo* en que extraemos un solo juicio de una contrariedad de sucesos pasados.

En primer lugar, podemos observar que la suposición de *que el futuro es semejante al pasado* no está basada en argumentos de ningún tipo, sino que se deriva totalmente del hábito, por el cual nos vemos obligados a esperar para el futuro la misma serie de objetos a que estamos acostumbrados. Este hábito o determinación para transferir el pasado al futuro es pleno y perfecto; y, por consiguiente, el primer impulso de la imaginación en esta especie de razonamientos está dotado de las mismas cualidades.

En segundo lugar, sin embargo, cuando al considerar experiencias pasadas las encontramos de naturaleza contraria, esa determinación —aun plena y perfecta en sí misma— no nos presenta ya un objeto fijo, sino que nos ofrece unas cuantas imágenes discordantes, aunque en cierto orden y proporción. El primer impulso, pues, se rompe aquí en pedazos, difundiéndose por todas esas imágenes, con lo que cada una de ellas participa en igual grado de la fuerza y vivacidad derivada del impulso. Cualquiera de estos sucesos pasados puede volver a suceder; y juzgamos que cuando sucedan estarán combinados en la misma proporción que en el pasado.

Y si lo que deseamos es considerar la proporción de sucesos contrarios en gran número de casos, las imágenes presentadas por nuestra pasada experiencia deberán permanecer en su *primera forma* y conservar sus proporciones primeras. Supongamos que una larga experiencia me ha enseñado que, de veinte barcos que se hacen a la mar, sólo regresan diecinueve. Y supongamos que en este momento veo abandonar el puerto a veinte barcos: la transferencia de mi experiencia pasada a la futura hace que me represente a diecinueve de estos barcos volviendo a salvo, y a uno destruido. En este punto no cabe dificultad alguna. Pero como frecuentemente repasamos estas ideas distintas de sucesos pasados, con el fin de juzgar un

solo suceso que parece inseguro, esta consideración deberá cambiar la *primera forma* de nuestras ideas y reunir las imágenes separadas que nos presenta la experiencia, pues es a *ella* a quien referimos la determinación del suceso particular en cuestión. Se supone que muchas de estas imágenes coinciden, y que, de 135 ellas, un número superior coincide en un extremo determinado. Estas imágenes concordantes se unen entre sí, haciendo la idea más fuerte y vivaz que una mera ficción de la imaginación, e incluso también más que cualquier otra idea apoyada por un número menor de experiencias. Cada nueva experiencia supone una nueva pincelada que presta más vivacidad a los colores, sin agrandar o multiplicar por ello la figura. Esta operación de la mente ha sido explicada ya tan plenamente al estudiar la probabilidad de los casos de azar que no necesito esforzarme por hacerla ahora más inteligible. Cada experiencia pasada puede ser considerada como una especie de caso de azar: es inseguro si el objeto existirá conforme a una experiencia u otra; y por esta razón, todo lo dicho sobre el azar es aplicable también aquí.

En suma, las experiencias en contrario ocasionan una creencia imperfecta, ya por debilitar el hábito, ya por dividir y reunir después en diferentes partes ese hábito *completo* que nos lleva a concluir en general que los casos de que no tenemos experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquéllos otros en que sí la tenemos.

Para confirmar aún más esta explicación de la segunda especie de probabilidad, en base a la cual razonamos consciente y reflexivamente según la contrariedad de experiencias pasadas, propondré ahora las consideraciones siguientes, esperando que no ofenda a nadie el aire de sutileza que las acompañará. Un razonamiento exacto debe seguir manteniendo quizá su fuerza probatoria, por muy sutil que sea, de igual modo que la materia conserva igual su solidez en el aire, el fuego o los espíritus animales, que en las figuras más grandes y perceptibles.

En primer lugar, podemos observar que no hay probabilidad tan grande que no admita una posibilidad en contrario, pues de otro modo dejaría de ser probabilidad para convertirse en certeza. La probabilidad de las causas, que es la más amplia, y que ahora examinamos, se sigue de experiencias opuestas; y es evidente que una experiencia pasada prueba al menos una posible experiencia futura.

136 En segundo lugar, los elementos componentes de esta posibilidad y probabilidad tienen la misma naturaleza, difiriendo solamente en número, no en especie. Se ha observado que todos los casos individuales son enteramente iguales, y que la única circunstancia que puede conceder a un suceso contingente ventaja sobre otro consiste en el número superior de casos en que se presente. De igual modo, como lo incierto de las causas se descubre por la experiencia, que nos presenta una serie de sucesos opuestos, es claro que al ir del pasado al futuro, de lo conocido a lo desconocido, toda experiencia pasada tiene el mismo peso, por lo que sólo un número mayor de casos puede inclinar la balanza a uno de los extremos. Por tanto, la posibilidad existente en cada razonamiento de esta clase se compone de partes de igual naturaleza, tanto entre sí como en relación con las componentes de la opuesta probabilidad.

En tercer lugar, podemos establecer como máxima segura que, lo mismo en todo fenómeno moral que natural, cuando una causa consta de un número de partes y el efecto aumenta o disminuye según varía ese número, este efecto es, hablando propiamente, compuesto, y se deriva de la unión de los distintos efectos surgidos de cada parte de la causa. A esto se debe que, dado que la gravedad de un cuerpo aumenta o disminuye según el aumento o disminución de sus partes, concluyamos que cada parte contiene esta cualidad y contribuye a la gravedad del todo. La ausencia o presencia de una parte de la causa está acompañada por la de una parte proporcional del efecto. Esta conexión o conjunción constante prueba

suficientemente que una parte es causa de la otra. Y como la creencia que damos a un suceso aumenta o disminuye según el número de casos o experiencias pasadas, tendrá que ser considerada como un efecto compuesto, cada una de cuyas partes se debe a un número proporcional de casos o experiencias.

Unamos ahora estas tres observaciones y veamos qué conclusión podemos sacar de ellas. Cada probabilidad tiene una posibilidad en contrario. Esta posibilidad está compuesta de partes cuya naturaleza es idéntica a la de las partes componentes de la probabilidad; y, en consecuencia, tienen la misma in- 137
fluencia sobre la mente y el entendimiento. La creencia correspondiente a la probabilidad es un efecto compuesto formado por la concurrencia de varios efectos, derivados de cada parte de probabilidad. Por tanto, y dado que cada parte de probabilidad contribuye a ocasionar la creencia, cada parte de posibilidad deberá tener la misma influencia en el otro extremo, ya que la naturaleza de las partes es idéntica. La creencia contraria que acompaña a la posibilidad, implica que se trata en este caso de un modo de ver cierto objeto, del mismo modo que la probabilidad supone lo opuesto. En este punto, los dos grados de creencia son análogos. La única forma, pues, en que el número mayor de componentes similares en la una puede ejercer su influencia y prevalecer sobre el número menor en la otra, es produciendo una aparición más fuerte y vivaz de su objeto. Cada parte muestra un aspecto particular, y al unirse todos estos aspectos entre sí producen un aspecto general, que será más pleno y distinto en razón del mayor número de causas o principios de que se derive.

Los elementos componentes de la probabilidad y de la posibilidad, siendo similares en su naturaleza, deberán producir efectos similares; y la similitud de sus efectos consiste en que cada uno de ellos muestra un aspecto de un objeto particular. Sin embargo, aunque estas partes sean similares en su naturaleza son muy diferentes en cantidad y número; y esta

diferencia tiene que hacerse notar en el efecto, igual que lo hacía la similitud. Ahora bien, como el aspecto presentado en ambos casos es pleno y completo, abarcando el objeto en todas sus partes, es imposible que en este respecto pueda haber otra diferencia ni cosa alguna que se pueda distinguir entre estos efectos sino una superior vivacidad en la probabilidad, debida a la concurrencia de un número superior de aspectos.

Veamos ahora casi el mismo argumento, pero desde una diferente perspectiva. Todos nuestros razonamientos acerca de la probabilidad de causas están basados en la transferencia del pasado al futuro. Basta la transferencia de cualquier experiencia pasada a otra futura
138 para proporcionarnos una visión del objeto, ya sea una experiencia singular o se encuentre combinada con otras de la misma clase, sea completa u opuesta a otras de tipo contrario. Supongamos ahora que adquiere a la vez estas cualidades de combinación y oposición: no perderá por ello su poder anterior de presentar un aspecto del objeto, sino que simplemente coincidirá con otras experiencias y se opondrá a otras que tienen una influencia análoga. Por tanto, puede aparecer un problema referente al modo de coincidencia y de oposición. En cuanto a la *coincidencia,* sólo cabe elegir entre estas dos hipótesis. *Primera:* que la visión del objeto, ocasionada por la transferencia de cada experiencia pasada, se conserve íntegra, multiplicada tan sólo por el número de veces en que se ve. *Segunda:* que se transfiera a experiencias similares y correspondientes, confiriendo a éstas un grado superior de fuerza y vivacidad. Ahora bien, la experiencia nos dice que la primera hipótesis es errónea, ya que la creencia que acompaña a un razonamiento consiste en una sola conclusión, y no en una multitud de conclusiones similares que sólo distraerían la mente, y que en muchos casos serían demasiado numerosas para ser comprendidas distintamente por una capacidad finita. Por consiguiente, la única opción razonable que resta es la de que estas apariencias similares se fusionen entre sí y unifiquen sus fuerzas, de

modo que produzcan una apariencia más fuerte y clara de la que surgiría de una sola de ellas. Este es el modo en que coinciden las experiencias pasadas cuando se transfieren a un suceso futuro. En cuanto a su modo de *oposición,* es evidente que, como los aspectos contrarios son incompatibles entre sí, y es imposible que el objeto pueda existir de acuerdo con ambos aspectos a la vez, su influencia será mutuamente destructiva, con lo que la mente será determinada por el superior con la sola fuerza que resta de eliminar el inferior.

Me doy cuenta de lo abstruso que todo este razonamiento debe parecer a la mayoría de los lectores, que, como no están acostumbrados a tan profundas reflexiones sobre las facultades intelectuales de la mente, son propensos a rechazar como quimérico todo lo que choque con las nociones comúnmente acep- **139**
tadas y con los principios más sencillos y obvios de la filosofía. Y no hay duda de que cuesta algún trabajo entender estos argumentos, aunque es posible que se necesite muy poco para notar la imperfección de cualquier hipótesis vulgar sobre el tema, así como la poca luz que la filosofía puede proporcionarnos en especulaciones tan sublimes y dignas de atención. Supongamos, por una vez, que los hombres estén plenamente convencidos de estos dos principios: *que nada hay en un objeto, considerado en sí mismo, que pueda proporcionarnos razón alguna para sacar una conclusión que vaya más allá de él,* y *que aun después de observar la frecuente o constante conjunción de objetos, no tenemos razón alguna para efectuar una inferencia concerniente a objeto alguno, más allá de aquéllos de los que hemos tenido experiencia.* Supongamos, digo, que por una vez los hombres estén plenamente convencidos de estos dos principios. Esta convicción les llevará entonces tan lejos de todos los sistemas corrientes que ya no tendrán dificultad en admitir cualquier cosa que parezca de lo más extraordinario. Hemos visto que estos principios son suficientemente convincentes aun con respecto a nuestros

más ciertos razonamientos basados en la causalidad. Pero me atrevo a afirmar que, con respecto a los razonamientos probables o por conjetura, adquirirán aún un nuevo grado de evidencia.

En primer lugar, es obvio que en los razonamientos de esta clase no es el objeto presente ante nosotros lo que, considerado en sí mismo, nos proporciona una razón para hacer alguna conclusión referente a cualquier otro objeto o suceso, pues como se supone que este último objeto es algo incierto, y como la incertidumbre se deriva de una oculta contrariedad de causas en el primero, si alguna de esas causas se encontrara entre las cualidades conocidas de ese objeto ya no estarían ocultas, ni nuestra conclusión admitiría duda.

Pero, en *segundo* lugar, es igualmente obvio en esta especie de razonamientos que si la transferencia del pasado al futuro estuviera simplemente basada en una conclusión del entendimiento, nunca daría lugar a creencia o seguridad alguna. Cuando transferimos al futuro experiencias opuestas, lo más que podemos hacer es repetir esas experiencias contrarias, junto con
140 sus peculiares proporciones, y esto no podría darnos seguridad en un suceso singular sobre el que razonamos a menos que la fantasía fundiese todas las imágenes coincidentes, y extrajera de ellas una sola idea o imagen, cuya intensidad y vivacidad estará en proporción del número de experiencias de que se deriva, así como de su superioridad sobre sus antagonistas. Nuestra experiencia pasada no presenta ningún objeto determinado, y como nuestra creencia, por débil que sea, se fija en un objeto determinado, es evidente que la creencia no surge simplemente de la transferencia del pasado al futuro, sino de alguna operación de la *fantasía* conectada con esta transferencia. Y esto puede llevarnos a concebir el modo en que esa facultad interviene en todos nuestros razonamientos.

Concluiré el tema con dos reflexiones que pueden merecer nuestra atención. La *primera* puede ex-

plicarse del modo siguiente: cuando la mente hace un razonamiento relativo a alguna cuestión de hecho que es solamente probable, dirige su vista a la experiencia pasada y, al transferirla al futuro, se encuentra con múltiples aspectos contrarios de su objeto, pero, unificando aquéllos que son de la misma clase y fusionándolos en un solo acto de la mente, refuerza y aviva el objeto. Supongamos, en cambio, que esta multiplicidad de aspectos o apariencias de un objeto no se deriva de la experiencia, sino de un acto voluntario de la imaginación: el efecto no se sigue entonces, o al menos no se sigue en el mismo grado. Pues, aunque la costumbre y la educación producen creencia mediante tal repetición, que no se deriva de la experiencia, ello requiere con todo un largo período de tiempo, junto con una repetición muy frecuente e *involuntaria*. Podemos afirmar, en general, que si alguien repitiera *voluntariamente* * una idea cualquiera en su mente no se inclinaría a creer en la existencia de un objeto, aun apoyándose en una experiencia pasada, más de lo que lo estaría si se hubiera conformado con un solo examen del objeto. Aparte del efecto de la intención, como cada acto mental es separado e independiente, tiene una influencia separada, y no une su fuerza a la de los siguientes. No estando unificados por un objeto común que los produzca, no tienen relación alguna en- 141
tre sí, y en consecuencia no realizan transición o unión de sus fuerzas. Entenderemos mejor este fenómeno más adelante.

Mi segunda reflexión está basada en los altos grados de probabilidad de que la mente puede juzgar, igual que en las pequeñísimas diferencias entre casos probables que puede apreciar. Cuando los casos o experiencias llegan a ser de un lado diez mil y de otro diez mil uno, el juicio concede preferencia a este último a causa de esa superioridad, aunque a la mente le resulte claramente imposible pasar por cada as-

* Págs. XXII-III (40-1).

pecto particular y distinguir la superior vivacidad de la imagen surgida del número superior, en casos como éstos en que la diferencia es tan insignificante. Podemos encontrar un caso parecido en las afecciones. De acuerdo con los principios antes citados, es evidente que cuando un objeto produce en nosotros una pasión que varía según la diferente cantidad del objeto... es evidente, digo, que la pasión no es entonces propiamente hablando una emoción simple, sino compuesta de gran número de pasiones más débiles, derivadas de un aspecto de cada parte del objeto [93]. En efecto, de otro modo sería imposible que la pasión aumentara cuando estas partes aumentan. Así, quien desea mil libras tiene en realidad mil o más deseos que, al unirlos entre sí, parecen constituir una sola pasión, aunque su carácter compuesto se revela evidentemente a cada alteración del objeto por la preferencia que esa persona da al número mayor, aunque sólo sea superior en una unidad. Con todo, nada puede ser más cierto que el hecho de que una diferencia tan pequeña no sea discernible en las pasiones, ni puedan distinguirse por ese medio unas de otras. Por tanto, la diferencia de nuestra conducta, al preferir el número mayor, no depende de nuestras pasiones, sino de la costumbre y de *reglas generales*. En efecto, hemos visto en multitud de casos que el aumento de una cantidad cualquiera de dinero aumenta la pasión, siempre que los números sean precisos y la diferencia perceptible. Por su inmediato sentimiento, la mente percibe que tres guineas producen una pasión mayor que dos; y *esto* lo trans-
142 fiere a números más altos, en razón de la semejanza, atribuyendo por una regla general una pasión más fuerte a mil guineas que a novecientas noventa y nueve. Explicaremos en breve esas reglas generales.

---

[93] Pueden encontrarse interesantes aplicaciones y experiencias de este «atomismo pasional» en II, III, 9, donde se vuelven a examinar problemas de probabilidad con respecto a las pasiones directas (véase especialmente pág. 592).

Pero además de estas dos especies de probabilidad, derivadas de una experiencia *imperfecta* y de causas *contrarias,* hay una tercera debida a la ANALOGIA, y que difiere de aquéllas en algunos puntos importantes. Según la hipótesis antes explicada, todos los tipos de razonamientos basados en causas y efectos están fundados en dos respectos: la conjunción constante de dos objetos cualesquiera en toda experiencia pasada, y la semejanza de un objeto presente con uno cualquiera de ellos. El efecto de estos dos respectos consiste en que el objeto presente vigoriza y aviva la imaginación, mientras que la semejanza, junto con la unión constante, lleva esta fuerza y vivacidad a la idea relacionada. Y es entonces cuando decimos creer o asentir a esta última. Si debilitáis la unión o la semejanza, debilitáis también el principio de transición, y en consecuencia la creencia de él derivada. La vivacidad de la impresión primera no puede ser llevada por completo a la idea relacionada cuando la conjunción de sus objetos no es constante, o cuando la impresión presente no es perfectamente semejante a alguno de los objetos cuya unïón estamos acostumbrados a observar. En la probabilidad del azar o de las causas, antes explicada, es la constancia de la unión lo que disminuye; y en la probabilidad por analogía, la afectada es solamente la semejanza. Sin algún grado de semejanza, o de unión, es imposible realizar razonamiento alguno. Pero como la semejanza admite multitud de grados diferentes, el razonamiento se va haciendo proporcionalmente más o menos firme y cierto. Una experiencia pierde fuerza cuando es transferida a casos no exactamente semejantes, aunque es evidente que aún puede retener la fuerza suficiente para poder ser fundamento de probabilidad mientras subsista algún grado de semejanza.

143

Sección XIII

DE LA PROBABILIDAD NO FILOSOFICA

Todos los tipos anteriores de probabilidad son admitidos por los filósofos y aceptadcs como fundamentos razonables de creencia y opinión. Pero existen otras clases que, a pesar de derivarse de los mismos principios, no han tenido la suerte de obtener la misma sanción. La *primera* probabilidad de esta clase puede ser explicada del modo siguiente: la disminución de la unión, así como la de la semejanza, disminuye también —como hemos expuesto anteriormente— la facilidad de la transición, debilitando así la evidencia. Y puede observarse además que esta disminución de la evidencia se seguirá igualmente de una disminución de la impresión y del oscurecimiento de los colores con los que esa impresión aparece a la memoria o los sentidos. El razonamiento que apoyamos sobre cualquier cuestión de hecho recordada, será más o menos convincente según que el hecho sea reciente o remoto. Y aunque la filosofía no tenga por sólida y legítima la diferencia en estos grados de evidencia, porque en ese caso un argumento debería tener hoy una fuerza diferente de la que tendrá dentro de un mes, a pesar de esta oposición de la filosofía lo cierto es que esa circunstancia tiene una considerable influencia sobre el entendimiento, y cambia tácitamente la autoridad de un mismo argumento según los diferentes momentos en que nos es propuesto. Una mayor fuerza y vivacidad en la impresión transmite naturalmente fuerza y vivacidad mayores a la idea relacionada. Y la creencia depende de los grados de esos factores, de acuerdo con el sistema precedente.

Podemos observar a menudo una *segunda* diferencia en nuestros grados de creencia y seguridad, y que a pesar de ser rechazada por los filósofos no deja nunca de producirse. Una experiencia reciente y fresca

en la memoria nos afecta más que otra en alguna medida olvidada, y tiene superior influencia sobre el
juicio y sobre las pasiones. Una impresión viva pro- 144
duce más certeza que otra débil, pues tiene más fuerza original que comunicar a la idea relacionada, la cual adquiere por ello mayor fuerza y vivacidad. Una observación reciente tiene un efecto parecido, porque la costumbre y la transición siguen conservándose íntegras y transmiten mejor la fuerza original. Así, cuando un borracho ha visto morir a su compañero a causa de su vicio, queda impresionado por el ejemplo durante algún tiempo, temiendo que le suceda algo parecido. Pero según se va perdiendo gradualmente la memoria del suceso va retornando su antigua confianza, y el peligro parece menos cierto y real.

Añadiré como *tercer* ejemplo de esta clase, que, aunque nuestros razonamientos basados en pruebas y probabilidades sean notablemente diferentes entre sí, sin embargo el razonamiento por pruebas va degradándose insensiblemente en probable, sin que ello se deba a otra cosa que a la multitud de argumentos conectados. Ciertamente, cuando se realiza una inferencia inmediatamente a partir de un objeto, sin causa o efecto interpuesto, la convicción es mucho más fuerte y la certeza más intensa que cuando la imaginación se ve conducida a través de una larga cadena de argumentos conectados, por infalible que se estime la conexión de cada miembro. La vivacidad de todas las ideas se deriva de la impresión original, por medio de una acostumbrada transición de la imaginación; y es evidente que esa vivacidad tendrá que ir decayendo gradualmente con la distancia, perdiendo algo de su intensidad en cada transición. Hay veces en que esta distancia llega a tener mayor influencia de la que tendrían incluso experiencias en contrario: un hombre puede obtener una convicción más viva de un razonamiento probable, pero cercano e inmediato, que de una larga cadena de consecuencias, aun-

que éstas sean exactas y concluyentes punto por punto. Más aún, resulta incluso difícil que razonamientos de esta última clase produzcan convicción alguna, pues debería poseerse una muy fuerte y firme imaginación para poder conservar la evidencia hasta el final, cuando ésta pasa por tantas etapas.

Sin embargo, puede que no esté de más señalar
145 ahora un fenómeno muy interesante, sugerido por el asunto presente. Es evidente que no hay suceso de la historia antigua de que podamos estar seguros sino atravesando millones y millones de causas v efectos, a lo largo de una cadena de argumentos de una longitud casi inconmensurable. Antes de que el conocimiento del hecho llegara al primer historiador debió pasar por muchas bocas; y después de fijarse en la forma escrita, cada nueva copia resulta un nuevo objeto, cuya conexión con el anterior es conocida solamente por experiencia y observación. Por consiguiente, de este razonamiento podría inferirse que la evidencia de toda la historia antigua tiene que haberse perdido en nuestros días o, al menos, que se perderá cuando la cadena de causas se incremente y transcurra más espacio de tiempo. Pero como parece ir contra el sentido común pensar que, si la república de las letras y el arte de imprimir continúan como en la actualidad, nuestra posteridad podría dudar, aunque sea dentro de mil generaciones, de que alguna vez existió un hombre como JULIO CESAR, podría pensarse que este argumento constituye una objeción a la presente doctrina. Si la creencia consistiera únicamente en una cierta vivacidad transmitida desde una impresión original, llegaría a degradarse por la longitud de la transición, extinguiéndose finalmente por completo. Y *viceversa,* si la creencia no es susceptible de tal extinción en algunas ocasiones, deberá consistir en alguna cosa distinta a esa vivacidad.

Antes de responder a esa objeción, haré notar que es de este punto de donde se ha tomado un argu-

mento muy famoso contra la *Religión Cristiana*[94], pero con la diferencia de que se ha supuesto que la conexión entre cada eslabón de la cadena en el testimonio humano no va más allá de la probabilidad, y está sometido a cierto grado de duda e incertidumbre. Hay que reconocer ciertamente que, según este modo de examinar el asunto (que sin embargo no es el verdadero) no queda historia ni tradición alguna, sino que estas cosas deberán acabar perdiendo toda su fuerza y evidencia. Cada nueva probabilidad disminuye la convicción original, con lo que, por grande que ésta se suponga, es imposible que pueda subsistir bajo el efecto de tantas reiteradas disminuciones. Esto es verdad, en general, pero posteriormente * veremos que existe una muy importante excepción, que **146**
tiene grandes consecuencias en este asunto del entendimiento, de que aquí tratamos.

Mientras tanto, vamos a responder a la objeción anterior, tomando como base la suposición de que la evidencia histórica equivale en un principio a una prueba plena; supongamos que aunque sean innumerables los eslabones que conectan un hecho original con la impresión presente —que es el fundamento de la creencia— son sin embargo todos ellos de la misma clase, y que dependen de la fidelidad de impresores y copistas. Una edición pasa a otra, ésta a una tercera, y así sucesivamente, hasta llegar al volumen que hojeamos en este momento. No hay variación alguna en los pasos: conocido unos se cono-

---

[94] El argumento se expone en los *Theologiae christianae principia mathematica* (Londres, 1699), curiosa obra del matemático escocés JOHN CRAIG, introductor del cálculo infinitesimal (con simbología leibniziana) en Inglaterra. Basándose en la falsa hipótesis de que con el tiempo se debilitan las creencias basadas en el testimonio humano, Craig aseguraba que las revelaciones del cristianismo serían nulas en el año 3150, si antes Cristo no bajaba de nuevo a la tierra. Más audaz fue su discípulo PETERSEN, que en sus *Animadversiones* (1701) fijaba la fecha en 1789: ¡el año de la Revolución Francesa!

* Parte IV, sec. 1.

cen todos, y después de haber dado uno no cabe ya tener escrúpulo en los restantes. Es esta sola circunstancia la que conserva la evidencia de la historia y la que perpetuará la memoria de la edad presente hasta la más extrema posteridad. Si toda la larga cadena de causas y efectos que conectan un suceso pasado con un libro de historia estuviera compuesta de partes diferentes entre sí y que obligaran a la mente a concebirlas distintamente, sería imposible que conservaran hasta el final creencia o evidencia alguna. Pero como la mayoría de estas pruebas son perfectamente semejantes entre sí, la mente transita con facilidad por entre ellas, salta enseguida de una parte a otra y no se hace sino una noción general y confusa de cada eslabón. De esta forma, una cadena larga de argumentos disminuye mucho menos la vivacidad original de lo que lo haría una más corta, pero compuesta de partes diferentes entre sí y que requieran una precisa consideración una por una.

Una cuarta especie de probabilidad no filosófica es la derivada de *reglas generales,* que nos formamos irreflexivamente, y que son la fuente de lo que llamamos con propiedad PREJUICIO. Un *irlandés* no puede ser gracioso, ni un *francés* consecuente[95], y

---

[95] Que este prejuicio contra lo francés no se tenía sólo en Inglaterra lo muestra una aguda nota de KANT, en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764): «En la metafísica, la moral y en las doctrinas de la religión, nunca se es lo bastante precavido con los escritos de esta nación. Domina en ellos comúnmente mucha bella fantasmagoría, que no sostiene la prueba de una investigación reposada. El francés gusta de la audacia en sus expresiones; pero para alcanzar la verdad no hay que ser audaz, sino precavido. En la historia gusta de contar anécdotas, en las cuales sólo se echa de menos que no sean verdaderas» (trad. de A. Sánchez Rivero, Madrid, 1964[4], pág. 69, n. 1). Con respecto al prejuicio contra lo irlandés, baste decir que el irlandés BERKELEY (unido a la *intelligentsia* inglesa) tiene en su correspondencia frases increíbles de desprecio para con sus compatriotas; pueden verse algunos fragmentos, junto con un excelente comentario, en MARIO ROSSI: *Saggio su Berkeley,* Bari, 1955, capítulo V.

por ello, aunque la conversación del primero resulte claramente muy agradable y la del segundo muy juiciosa, tenemos tal prejuicio contra ellos que no les 147
queda otro remedio que ser bobos o mentecatos, a pesar del buen sentido y la razón. La naturaleza humana está muy sujeta a errores de esta clase, y esta nación más quizá que ninguna otra.

Si se preguntara por qué forman los hombres reglas generales y dejan que influyan en su juicio, aun en contra de la observación y experiencia presentes, yo contestaría que ello se sigue en mi opinión de los mismos principios de que dependen todos los juicios concernientes a causas y efectos. En efecto, estos juicios se derivan del hábito y la experiencia; y una vez que estamos acostumbrados a ver un objeto unido a otro, pasa nuestra imaginación del primero al segundo mediante una transición natural que es previa a la reflexión y no puede ser evitada por ella. Ahora bien, la naturaleza de la costumbre no consiste tan sólo en que ésta actúa con toda su fuerza cuando están presentes objetos exactamente idénticos a aquellos a los que estamos acostumbrados, sino también en que actúa, en un grado inferior, cuando descubrimos otros similares; y aunque el hábito pierde algo de su fuerza en cada diferencia, raramente resulta destruido por completo si algunas circunstancias importantes continúan siendo idénticas. El hombre que ha adquirido la costumbre de comer fruta comiendo peras o melocotones se conformará con melones cuando no pueda encontrar su fruta preferida, del mismo modo que el que se ha convertido en borracho bebiendo vino tinto se entregará casi con la misma vehemencia al blanco cuando éste se le presente. Ya he dado razón de este principio al tratar del tipo de probabilidad derivado de la analogía. En este caso, transferimos nuestra experiencia de ejemplos pasados a objetos semejantes pero no exactamente idénticos a aquéllos de los que hemos tenido experiencia. La probabilidad disminuye en ra-

zón de la disminución de la semejanza, pero sigue teniendo alguna fuerza mientras quede algún rastro de semejanza.

Podemos llevar más lejos esta observación, y señalar que aunque sea la costumbre el fundamento de
148 todos nuestros juicios, tiene a veces, con todo, un efecto sobre la imaginación opuesto al juicio, y hace que nuestros sentimientos concernientes al mismo objeto sean contrarios. Me explicaré: en casi todos los tipos de causa existe una combinación de circunstancias, algunas de las cuales son esenciales, y otras superfluas; algunas, solamente necesarias para la producción del efecto; otras, unidas sólo accidentalmente. Ahora bien, puede observarse que cuando estas circunstancias superfluas son numerosas y notables, y además están frecuentemente unidas a las esenciales, tienen tal influencia sobre la imaginación que aun en ausencia de estas últimas nos llevan a concebir el efecto usual, y le confieren una fuerza y vivacidad que hacen superior esa concepción a las meras ficciones de la fantasía. Podemos corregir esta inclinación reflexionando sobre la naturaleza de esas circunstancias, pero sigue siendo verdad que es la costumbre quien toma la salida y predispone a la imaginación.

Para ilustrar esto mediante un ejemplo familiar, consideremos el caso de alguien encerrado en una jaula de hierro suspendida de una alta torre: ese hombre no puede dejar de temblar cuando contempla a sus pies el abismo, por más que esté completamente seguro de no caerse, dada su experiencia de la solidez del hierro, que le sostiene, y aunque las ideas de caída, descenso, daño y muerte se deriven únicamente de la costumbre y la experiencia. Pero es que es la misma costumbre la que va más allá de los casos de que se deriva y a que corresponde perfectamente, influyendo así sobre las ideas de objetos que son en algún respecto semejantes, pero que no dependen exactamente de la misma regla. Las circunstancias de la

altura y la caída impresionan tan fuertemente a esa persona, que su influencia no puede ser destruida por las circunstancias opuestas de sustentación y solidez, que deberían proporcionarle una perfecta seguridad. La imaginación se desboca, y excita una pasión proporcional. Esa pasión incide de nuevo sobre la imaginación y aviva la idea; y esa idea avivada tiene un nuevo influjo sobre la pasión, que aumenta por su parte su fuerza y violencia, con lo que, aunadas la fantasía y las afecciones de ese hombre, y apoyándose mutuamente, son causa de que todo el conjunto 149
ejerza una fuerte influencia sobre él [96].

¿Pero qué necesidad tenemos de buscar más ejemplos, cuando el presente tema de las probabilidades (no) filosóficas [97] nos ofrece uno tan obvio como es el de la oposición entre juicio e imaginación, que surge de estos efectos de la costumbre? Según mi sistema, todo razonamiento no es otra cosa que efecto de la costumbre, y éste no tiene otra influencia que la de avivar la imaginación y darnos una fuerte concepción de su objeto. Puede concluirse, pues, que nuestro juicio y nuestra imaginación no pueden ser nunca contrarios, y que la costumbre no puede actuar sobre esta última facultad de un modo que la haga oponerse a la primera. No podemos resolver esta dificultad de otra forma que suponiendo el influjo de las reglas generales. Posteriormente * examinaremos algunas reglas generales por las que debemos regular nuestro juicio relativo a causas y efectos. Y esas reglas están formadas en base a la naturaleza de nuestro entendimiento, así como sobre nuestra experiencia de sus operaciones en los juicios que hacemos de

---

[96] Cf. MONTAIGNE: *Essais,* II, XII: *Apologie de Raimond Sebond* (ed. Thibaudet, pág. 578).

[97] «Philosophical» en el texto original. Sin embargo, Selby-Bigge añade a pie de página un cauteloso *unphilosophical?* El sentido abona, desde luego, *no filosóficas,* aunque la edición Green and Grose (I, 445) señala la lectura primitiva, sin comentario alguno.

* Sec. 15.

los objetos. Gracias a estas reglas es como aprendemos a distinguir entre circunstancias accidentales y causas eficientes; y cuando vemos que un efecto puede ser producido sin la concurrencia de una circunstancia particular, concluimos que esa circunstancia no forma parte de la causa eficiente, por frecuentemente que esté unida a ella. Pero como esta conjunción frecuente debe tener necesariamente algún efecto sobre la imaginación, a pesar de la conclusión opuesta que se sigue de las reglas generales, esta oposición de los dos principios produce una contrariedad en nuestros pensamientos, y es causa de que atribuyamos una inferencia a nuestro juicio y la otra a nuestra imaginación. La regla general se atribuye a nuestro juicio, por ser más extensa y constante. La excepción, a la imaginación, por ser más voluble e insegura.

Así, nuestras reglas generales están de algún modo en oposición entre sí. Cuando aparece un objeto, se-
150 mejante a una causa en algunas circunstancias muy notables, la imaginación nos lleva naturalmente a concebir con vivacidad el efecto habitual, a pesar de que el objeto difiera de la causa en las circunstancias más importantes y eficientes. Y ésta es la primera influencia de las reglas generales. Pero cuando revisamos este acto de la mente y lo comparamos con las operaciones más generales y genuinas del entendimiento, hallamos que ese acto es de naturaleza irregular y que destruye los más establecidos principios del razonamiento, por lo que lo rechazamos. Esta es una segunda influencia de las reglas generales, e implica la refutación de la primera. Unas veces predomina la una, otras la otra, según la disposición y carácter de la persona. El vulgo se guía por lo común por la primera; los sabios, por la segunda. En tanto, los escépticos pueden darse aquí el gusto de observar una nueva y señalada contradicción de nuestra razón, así como de ver a toda la filosofía a punto de ser subvertida por un principio de la naturaleza humana y, a la vez, salvada por una nueva dirección

del mismísimo principio. Lo que se sigue de las reglas generales constituye una especie de probabilidad muy poco filosófica, y, sin embargo, sólo siguiendo esas reglas podemos corregir tanto ésta como todas las demás probabilidades no filosóficas.

Dado que tenemos ejemplos de que las reglas generales actúan sobre la imaginación de un modo incluso contrario al juicio, no tenemos por qué sorprendernos de ver incrementarse sus efectos cuando van unidas a esta última facultad, ni de observar que confieren a las ideas que nos presentan una fuerza superior a la que acompaña a cualquier otra idea. Todo el mundo conoce una manera indirecta de insinuar una alabanza o un reproche de forma menos descarada que la lisonja o censura abierta a una persona. Pero por mucho que se puedan comunicar los sentimientos mediante esas disimuladas insinuaciones, haciendo que se conozcan con igual certeza que si se hubieran expresado abiertamente, es cierto que su influencia no es igualmente fuerte y poderosa. Quien me fustiga con alguna punzada satírica no levanta mi indignación con el mismo grado que si me dijera llanamente que soy un tonto y un fanfarrón, a pesar de que yo entienda el sentido igual que si lo hiciera. 151
Hay que atribuir esta diferencia a la influencia de las reglas generales.

Lo mismo si alguien me insulta abiertamente que si disimula astutamente el ultraje, en ambos casos soy incapaz de darme cuenta inmediata de su sentimiento u opinión: es sólo por signos —esto es, por sus efectos— por lo que acabo comprendiendo la intención. La única diferencia, pues, entre los dos casos consiste en que, cuando ese hombre descubre abiertamente sus sentimientos, utiliza signos generales y universales, mientras que cuando lo hace disimuladamente emplea signos más singulares e infrecuentes. El efecto de esta circunstancia consiste en que la imaginación, al pasar de la impresión presente a la idea ausente, realiza la transición con más facilidad, por lo que concibe con mayor fuerza al objeto cuando la

conexión es común y universal que cuando es más rara y particular. Según esto, podemos observar que la declaración abierta de nuestros sentimientos se llama «quitarse la careta», igual que se dice que la velada insinuación de nuestras opiniones es «enmascararlas». La diferencia entre una idea producida por una conexión general y la surgida de una particular equivale a este respecto a la que hay entre una impresión y una idea. Esta diferencia en la imaginación tiene su consiguiente efecto en las pasiones; y este efecto se ve incrementado por otra circunstancia. La insinuación disimulada de ira o desprecio muestra que todavía guardamos alguna consideración a la otra persona, lo que evita que la insultemos directamente. Y esto es lo que hace que una sátira encubierta resulte menos desagradable, aunque siga dependiendo del mismo principio. En efecto, si la idea no fuera más débil cuando solamente se insinúa, nunca se tendría por una mayor señal de respeto el seguir este método en vez del otro.

Hay veces en que el descaro disgusta menos que la sátira sutil, porque en cierto modo nos venga de un insulto al instante mismo de cometerse, proporcionándonos una justa razón para censurar y menospreciar a la persona que nos insulta. Pero también este fenómeno depende del mismo principio. En efec-
152 to, ¿por qué censuramos todo lenguaje grosero e injurioso sino porque lo juzgamos contrario a la buena educación y urbanidad? ¿Y por qué será contrario, sino por ser más descarado que la sátira sutil? Las reglas de buena educación condenan lo abiertamente descortés, y lo que ocasiona sensible disgusto y confusión en aquéllos con quienes conversamos. Una vez que esto se encuentra establecido, el lenguaje injurioso se censura en todas partes, y si causa menos daño es en razón de su grosería y descortesía, que hacen despreciable a la persona que emplea tal lenguaje. Se hace algo menos desagradable solamente porque originariamente lo era más; y lo era más porque pro-

porciona una inferencia por reglas generales y comunes que son palpables e innegables.

A esta explicación de la diferente influencia de la sátira o la lisonja según sea abierta o disimulada, añadiré ahora la consideración de otro fenómeno parecido. En lo que toca al honor, tanto de hombres como de mujeres, existen muchos preceptos cuya transgresión no excusa jamás el mundo cuando se hace de forma abierta y manifiesta, pero que se pasan más fácilmente por alto cuando se guardan las apariencias y la transgresión es secreta y oculta. Hasta los que saben con certeza que se ha cometido la falta la perdonan con más facilidad cuando las pruebas parecen en alguna medida indirectas y equívocas que cuando son directas e innegables. En ambos casos está presente la misma idea y, hablando con propiedad, el juicio asiente de igual forma a ella. Sin embargo, su influencia es diferente, a causa del modo diferente en que cada caso se presenta.

Si comparamos ahora entre violaciones *abiertas* de las leyes del honor y violaciones *disimuladas,* veremos que la diferencia se encuentra en que, en el primer caso, el signo del que inferimos la acción censurable es único, y basta por sí sólo para fundamentar nuestro razonamiento y juicio, mientras que en el segundo caso los signos son numerosos, y de ellos nada o bien poco se sigue cuando se presentan aislados y sin la compañía de muchas y minúsculas circunstancias, casi imperceptibles. Lo cierto es que un 153
razonamiento es siempre más convincente cuanto más singular y unido se presenta a la vista, y menos trabajo da a la imaginación para reunir todas sus partes y pasar de ellas a la idea correlativa, que forma la conclusión. La labor del pensamiento perturba, como veremos en seguida *, el curso regular de los sentimientos. La idea no nos impresiona con tanta vivacidad, y por consiguiente no tiene tanta influencia sobre la pasión y la imaginación.

---

* Parte IV, sec. 1.

Partiendo de los mismos principios podemos dar razón de las observaciones del CARDENAL DE RETZ [98], según el cual *hay muchas cosas en que todo el mundo desea ser engañado;* y como dice también: *se excusa más fácilmente a una persona por lo que hace que por lo que dice contra lo que conviene a su profesión y carácter.* Una falta dicha de palabra es por lo común más abierta, y se distingue con más facilidad que otra en las acciones, las cuales admiten muchas circunstancias atenuantes y no revelan con tanta claridad la intención y opiniones del que la hace.

Así, y en resumen, parece que cada clase de opinión o juicio que no llegue al grado de conocimiento se deriva íntegramente de la fuerza y vivacidad de la percepción, y que estas cualidades constituyen en la mente lo que llamamos CREENCIA en la existencia

---

[98] JEAN FRANÇOIS PAUL DE GONDI, Cardenal de Retz (1613-1679), es posiblemente una de las personalidades más fascinantes de la Francia «clásica». Ya a los dieciocho años escribió la *Conjuration de Fiesque,* que le valió de Richelieu el dudoso elogio de «ingenio peligroso» (la verdad de esta valoración se reveló en seguida: Gondi estaba envuelto en una conjura, con el conde Soissons, para asesinar al cardenal). Enemigo más tarde de Mazarino, se puso al frente de la Fronda. Su poder fue tal que, al volver la Corte a París, consiguió a la vez el destierro de Mazarino y el capelo de cardenal *(Cardenal de Retz).* Sin embargo, sus luchas contra Condé acabaron debilitando su poder. Fue preso en el Louvre y encerrado en Vincennes durante dieciséis meses. Trasladado después a Nantes, se fugó y refugió en España. De aquí pasó, por mar, a Italia, siendo bien recibido por Inocencio X. Su actuación fue decisiva para la elección de Alejandro VII. Posteriormente intrigó cerca de Inglaterra en pro de la restauración de los Estuardos. Su fama se debe, sin embargo, a sus *Mémoires contenant ce qui s'est passé de remarquable en France pendant les premières années du règne de Louis XIV,* escritas en Commency en 1665 y que dejó inéditas (Amsterdam, 1731, fue la mejor edición y posiblemente la utilizada por Hume, aunque ya en 1717 se habían editado las *Memorias* en tres volúmenes). Resultan de un valor histórico inestimable, por haber retratado con mano maestra y gran penetración psicológica a los grandes personajes de los años de la Fronda: Ana de Austria, Mazarino, Condé, Turenne, etc.

de un objeto. Esta fuerza y vivacidad es más evidente en la memoria, y es por ello por lo que nuestra confianza en la veracidad de esa facultad es la mayor imaginable, igualando en muchos aspectos a la certeza de una demostración. El grado siguiente de estas cualidades es el derivado de la relación de causa y efecto, y es también muy grande, especialmente cuando se ve por experiencia que la conjunción es perfectamente constante, así como cuando el objeto presente es exactamente semejante a otros de los que hemos tenido experiencia. Pero por debajo de este grado de evidencia hay muchos otros que tienen influencia sobre las pasiones y la imaginación, proporcionada al grado de fuerza y vivacidad que comunican a las ideas. Por medio del hábito es como 154
realizamos la transición de causa a efecto; y es de alguna impresión presente de donde tomamos esa vivacidad que difundimos por la idea correlativa. Pero cuando no hemos tenido en cuenta un número de casos suficiente para producir un hábito fuerte, o cuando estos casos se oponen mutuamente, cuando la semejanza no es exacta o la impresión presente es débil y oscura, la experiencia se ha borrado en alguna medida de la memoria, la conexión depende de una larga cadena de objetos, o la inferencia se deriva de reglas generales pero no resulta conforme a ellas: en todos estos casos disminuye la evidencia, en virtud de la disminución de la fuerza e intensidad de la idea. Esta es, pues, la naturaleza del juicio y la probabilidad.

Lo que principalmente confiere autoridad a este sistema, además de lo indudable de los argumentos en que descansa cada punto, es el acuerdo de éstos entre sí y lo necesaria que resulta una parte para explicar otra. La creencia que acompaña a nuestra memoria tiene la misma naturaleza que la derivada de nuestros juicios; tampoco existe diferencia alguna entre el juicio inferido de una conexión constante y uniforme de causas y efectos y el que depende de una conexión discontinua e insegura. Sin duda, es evi-

dente que en todas las determinaciones de la mente efectuadas en base de experiencias contrapuestas, ésta se divide primero dentro de sí misma y se inclina hacia cada término de la alternativa en función del número de experiencias observadas y recordadas. Esta pugna se decide al final en favor del lado en que observamos un número mayor de experiencias, pero la fuerza de la evidencia sigue estando disminuida en razón del número de experiencias en contrario. Cada posibilidad componente de la probabilidad actúa en la imaginación separadamente, y es el conjunto mayor de posibilidades el que al final prevalece con una fuerza proporcional a su superioridad. Todos estos fenómenos llevan directamente al anterior sistema, de modo que si se parte de otros principios nunca podrá darse una explicación satisfactoria
155 y convincente de esos fenómenos. Si no consideramos estos juicios como efectos de la costumbre sobre la imaginación, nos perderemos en una perenne contradicción y en el absurdo.

Sección XIV

DE LA IDEA DE CONEXION NECESARIA

Habiendo explicado así el modo *en que llevamos nuestros razonamientos más allá de nuestras impresiones inmediatas, y concluimos que tales causas particulares deben tener tales efectos particulares,* tenemos ahora que volver sobre nuestros pasos a fin de examinar aquella cuestión que en un principio * se nos había presentado y que habíamos sorteado en nuestro camino: *¿en qué consiste nuestra idea de*

---

* Sec. 2[99].

99 Véase *supra,* pág. 137. Es el famoso «rodeo» del *Tratado:* de la investigación directa de la causalidad a la de la inferencia *sentida.*

necesidad cuando decimos que dos objetos están necesariamente conectados entre sí? En lo que respecta a este asunto, repetiré lo que a menudo he tenido ocasión de indicar: que, como no tenemos idea alguna que no se derive de una impresión, si afirmamos tener realmente una idea de necesidad deberemos encontrar alguna impresión originaria de esta idea. Para ello, me paro a considerar el objeto en que comúnmente se supone que la necesidad se encuentra; y como veo que ésta se atribuye siempre a causas y efectos, dirijo mi atención a dos objetos supuestamente colocados en esa relación y los examino en todas las situaciones posibles. Advierto de inmediato que son *contiguos* en tiempo y lugar y que el objeto denominado causa *precede* al otro, que llamamos efecto. No hay un solo caso en que pueda ir más allá, ni me es posible descubrir una tercera relación entre esos objetos. Extiendo, pues, mi vista a fin de abarcar distintos casos en que encuentre que objetos parecidos estén siempre en parecidas relaciones de contigüidad y sucesión. A primera vista, esto parece servirme bien poco para mi propósito. La reflexión sobre los distintos casos se limita a repetir los mismos objetos, con lo que nunca podrá llegarse a una nueva idea. Sin embargo, luego de un ulterior examen encuentro que la repetición no es exactamente la misma en todo respecto, sino que produce una nueva impresión y, por este medio, la idea que al presente examino. En efecto, luego de una repetición frecuente 156
veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve *determinada* por costumbre a atender a su acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o *determinación* la que me proporciona la idea de necesidad.

No dudo de que estas consecuencias se admitirán a primera vista sin dificultad, en cuanto que son deducciones evidentes de principios ya establecidos, y frecuentemente empleados en nuestros razonamien-

tos. Esta evidencia en los primeros principios y en las deducciones puede seducirnos de suerte que, apenas sin pensar, lleguemos a la conclusión, imaginándonos así que no contiene nada extraordinario ni merecedor de nuestra atención. Y aunque esta inadvertencia pueda facilitar la admisión del razonamiento, hará también que se olvide con mayor facilidad. Por esta razón, creo conveniente advertir que acabo de examinar ahora uno de los problemas más sublimes de la filosofía: *el concerniente al poder y la eficacia de las causas,* en que todas las ciencias parecen estar tan interesadas. Espero que este aviso despierte naturalmente la atención del lector y le haga desear una explicación más completa de mi doctrina, así como de los argumentos en que está basada. Esta petición resulta tan razonable que no puedo negarme a satisfacerla, sobre todo porque abrigo la esperanza de que estos principios tendrán tanta más fuerza y evidencia cuanto más examinados sean.

No hay problema que en razón de su importancia y dificultad haya ocasionado más disputas entre los filósofos antiguos y modernos que el referente a la eficacia de las causas, esto es: la cualidad que hace que estas últimas sean seguidas por sus efectos. Sin embargo, me parece que no habría estado de más que, antes de enzarzarse en esas disputas, hubieran examinado qué idea tenemos de esa eficacia, que es el asunto en cuestión. Esto es lo que yo echo en falta principalmente en sus razonamientos, y lo que me esforzaré aquí por proporcionar.

157 Comienzo con la observación de que términos como *eficiencia, acción, poder, fuerza, energía, necesidad, conexión* y *cualidad productiva* son aproximadamente sinónimos, por lo que es absurdo emplear uno de ellos para definir los demás. En virtud de esta observación, rechazamos de una vez todas las definiciones vulgares, aducidas por los filósofos de poder y eficacia; y, en lugar de buscar la idea en estas definiciones, iremos a buscarla en las impresiones de que

originariamente se deriva. Si es una idea compuesta deberá surgir de impresiones compuestas. Si simple, de impresiones simples.

Creo que la explicación más general y popular de este asunto es la que dice * que, encontrando por experiencia varias nuevas producciones en la materia —por ejemplo, los movimientos y variaciones del cuerpo— concluimos que debe haber en alguna parte un poder capaz de producirlas, con lo que mediante este razonamiento acabamos por llegar a la idea de poder y eficacia. Sin embargo, para convencernos de que esta explicación es más popular que filosófica no necesitamos sino reflexionar en dos principios muy obvios. *Primero,* que la razón no puede nunca engendrar por sí sola una idea original, y, *segundo,* que la razón, en cuanto distinta de la experiencia, no podrá nunca llevarnos a concluir que para cada comienzo de existencia sea absolutamente necesaria una causa o cualidad productiva. Ambas consideraciones han sido ya suficientemente explicadas, por lo que en este momento no insistiremos más en ellas.

La única inferencia que de ellas haré es la de que, como la razón no puede originar nunca la idea de eficacia, esa idea deberá derivarse de la experiencia y de algunos casos particulares de esta eficiencia que pasen a la mente por los canales comunes de la sensación y la reflexión. Las ideas representan siempre sus objetos o impresiones, y *viceversa,* para que toda idea se origine son necesarios algunos objetos. Si pretendemos por tanto tener una idea precisa de esta eficacia, deberemos presentar algún ejemplo en el que la mente pueda descubrir claramente la eficacia, y sus operaciones sean obvias a nuestra conciencia o sensación. Pero como esto es imposible, 158
tendremos que reconocer que la idea es imposible e imaginaria, pues el principio de las ideas innatas, úni-

* Véase señor LOCKE; capítulo sobre el poder[100].

[100] *Essay,* II, XXI, *passim.* Cf. también II, XXVI, § 1 (cf. *nota* 75).

co que podría sacarnos de este dilema, ha sido ya refutado, y actualmente es casi universalmente rechazado en el mundo ilustrado. Nuestra tarea presente, pues, deberá consistir en hallar alguna producción natural en la que la operación y eficacia de una causa pueda ser fácilmente concebida y comprendida por la mente, sin peligro de oscuridad o equivocación.

Ciertamente nos sentimos bien poco animados al realizar esta investigación, dada la prodigiosa disparidad que encontramos en las opiniones de los filósofos que han pretendido explicar la fuerza y la energía secreta de las causas *. Sostienen unos que los cuerpos actúan por su forma sustancial; otros, por sus accidentes o cualidades; unos cuantos, por su materia y forma; algunos, por su forma y accidentes; otros, por ciertas virtudes y facultades distintas de lo anterior. Todos estos sentires están a su vez mezclados y variados de mil modos diferentes, haciéndonos sospechar fuertemente que ninguno de ellos tiene consistencia ni evidencia alguna, y que el supuesto de una eficacia en cualquiera de las cualidades conocidas de la materia carece por completo de fundamento. Y vemos aumentar esta sospecha cuando observamos que estos principios de formas sustanciales, accidentes y facultades, en realidad no constituyen ninguna de las propiedades conocidas de los cuerpos, sino que son perfectamente ininteligibles

---

* Véase Padre MALEBRANCHE, libro VI, parte II, cap. 3, y las ilustraciones al respecto [101].

[101] Se trata de *La Recherche de la Vérité;* las «ilustraciones» se encuentran en el *XVme éclaircissement,* donde Malebranche remite a Suárez, Fonseca, Rubio y otros. Sobre la importante influencia del filósofo ocasionalista sobre Hume, véase JOHN LAIRD: *Hume's Philos. of Human Nature* (Londres, 1932), págs. 137 y ss. Con respecto a los continuos juicios despectivos e indiscriminados de Hume contra la escolástica, baste señalar que sus fuentes de información al respecto eran Bayle y Malebranche, y que este último, en el capítulo 5 de la obra y lugar citados, califica el examen de la causalidad, en Aristóteles, de «galimatias impertinent et ridicule».

e inexplicables. Y es que resulta evidente que los filósofos no habrían tenido que recurrir a principios tan oscuros e inciertos si hubieran encontrado alguna satisfacción en los que son claros e inteligibles, especialmente en un asunto como éste, que tiene que ser objeto del entendimiento más simple, si no de los sentidos. En suma, podemos concluir que es imposible dar un solo ejemplo en que pueda mostrarse el principio en que se encuentra la fuerza y actividad de una causa, v que los entendimientos más refinados y los más vulgares se encuentran igualmente perdidos a este respecto. Si alguien se cree capaz de re- 159
futar esta afirmación no necesita tomarse la molestia de inventar largos razonamientos: basta con que pueda mostrarnos un ejemplo de algo en que descubramos el poder o principio activo. Nos vemos obligados a utilizar con frecuencia este desafío porque es casi el único medio de probar una aseveración negativa en filosofía.

El escaso éxito obtenido en todos los intentos de determinar este poder ha obligado a los filósofos a concluir finalmente que la fuerza y eficacia últimas de la naturaleza nos son totalmente desconocidas, y que resulta totalmente vano que las busquemos en las cualidades conocidas de la materia. Casi todos esos filósofos son de esta opinión; sólo en las conclusiones que de ella sacan muestran alguna discrepancia. En efecto, algunos de ellos, especialmente los *cartesianos,* al haber establecido como principio nuestro perfecto conocimiento de la esencia de la materia, han inferido de un modo muy natural que ésta no posee eficencia alguna, siéndole imposible comunicar por sí misma el movimiento o producir ninguno de los efectos que la atribuimos. Como la esencia de la materia consiste en la extensión, y ello no implica movimiento en acto, sino sólo movilidad o capaz de ser movida, concluyen estos filósofos que la energía productora del movimiento no puede encontrarse en la extensión.

Y esta conclusión les lleva a otra que les parece completamente indiscutible: la materia, dicen, es de suyo totalmente inactiva y privada de todo poder con el que producir, continuar o comunicar el movimiento. Pero como estos efectos se manifiestan a nuestros sentidos y el poder que los produce debe estar en algún sitio, deberá residir en la DIVINIDAD, ese ser divino que contiene en su naturaleza toda excelencia y perfección. Es la divinidad, por tanto, el primer motor del universo, y quien no sólo ha creado en un principio la materia y dado el impulso original, sino también quien, por un ejercicio continuo de su omnipotencia, la conserva en la existencia y le confiere sucesivamente todos los movimientos, configuraciones y cualidades que posee [102].

160 Esta opinión es ciertamente muy interesante y digna de atención, pero si nos fijamos en ella y reflexionamos un momento sobre nuestro asunto actual, se verá claramente que está de más examinarla en este lugar. Hemos establecido como principio que, en cuanto que todas las ideas se derivan de impresiones —o de algunas percepciones precedentes—, resulta imposible que podamos tener idea alguna de poder y eficiencia a menos que puedan mostrarse algunos ejemplos en que este poder *se perciba* ejerciéndose por sí mismo. Ahora bien, como estos ejemplos no pueden descubrirse nunca en el cuerpo, los *cartesianos* tienen que recurrir, siguiendo su principio de las ideas innatas, a un espíritu o divinidad suprema, al que consideran único ser activo en el universo y causa inmediata de toda alteración en la materia. Pero como se ha reconocido que el principio de las ideas innatas es falso, se sigue que la suposición de una divinidad no puede servirnos de ayuda alguna para dar razón de esa idea de actividad, que en vano

---

[102] Este ataque al «deus ex machina» racionalista en el problema de la causalidad es correlato del realizado con respecto *a la exactitud de la geometría*. *Véase supra*, pág. 105 (cf. *nota* 51).

buscamos en todos los objetos presentes a nuestros sentidos o en aquellos otros de los que somos interiormente conscientes en nuestra propia mente. Porque si toda idea tiene que derivarse de una impresión, la idea de una divinidad procede del mismo origen; y si no hay impresión de sensación o reflexión que implique fuerza ni eficacia alguna, resulta igualmente imposible descubrir o imaginar siquiera un tal principio activo en la divinidad. Por tanto, y dado que estos filósofos han concluido que la materia no puede poseer ningún principio eficiente porque resulta imposible descubrir en ella tal principio, la misma marcha del razonamiento debería obligarles a excluirlos del ser supremo. Y si juzgan que esta opinión es absurda e impía —como lo es en realidad— les diré cómo pueden evitarla: concluyendo desde el primer momento mismo que no tienen idea adecuada alguna de poder o eficiencia en un objeto, pues ni en el cuerpo ni en el espíritu, ni en naturalezas superiores ni inferiores, son capaces de descubrir un solo ejemplo de ese poder.

La misma conclusión se sigue necesariamente de la hipótesis de quienes sostienen la eficiencia de las causas segundas y atribuyen a la materia un poder y energía derivados, sí, pero reales. En efecto, como reconocen que esta energía no reside en ninguna de 161
las cualidades conocidas de la materia, la dificultad sigue estando en lo concerniente al origen de esa idea. Si tenemos de verdad una idea de poder, podremos atribuir poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que esa idea pueda derivarse de una cualidad tal, y como nada hay en las cualidades conocidas que pueda producirla, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos poseer una idea de esta clase —según el modelo como por lo común la entendemos—. Todas las ideas se derivan de impresiones, y las representan. Nunca tenemos impresión alguna que contenga poder o efi-

ciencia. Luego nunca tenemos idea alguna de poder [103].

Algunas personas han sostenido que sentimos una energía o poder en nuestra propia mente, y que, habiendo adquirido de este modo la idea de poder, transferimos esa cualidad a la materia cuando somos incapaces de descubrirla inmediatamente [104]. Los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos y sentimientos de la mente obedecen a nuestra voluntad, dicen; y ya no necesitan de más para adquirir una noción correcta de fuerza o poder. Sin embargo, para convencernos de cuán falaz es este razonamiento, nos basta con advertir que, dado que la voluntad es considerada en este caso como causa, no tendrá una conexión con sus efectos más visibles que la que cualquier causa material tiene con su correspondiente efecto. Pero lejos de percibir la conexión existente entre un acto de volición y un movimiento del cuerpo, se reconoce que no hay efecto más inexplicable, dados el poder y la esencia del pensamiento y la materia. Tampoco es más inteligible el dominio que la voluntad tiene sobre nuestra mente: el efecto es en este caso separable de la causa, y no puede ser previsto sin la experiencia de su conjunción constante. Tenemos poder sobre nuestra mente hasta un cier-

---

[103] El párrafo siguiente (y su nota) corresponden al *Apéndice* del libro III (1740) (pág. 828).

[104] Un conciso pero certero análisis de las implicaciones metafísicas de esta posición berkeleyana, en H. HEIMSOETH: *La metafísica moderna* (trad. de J. Gaos, Madrid, 1966[3], páginas 117-127). En especial: «Nuestra voluntad la conocemos inmediatamente como un principio permanente en su identidad y activo, genitor, aniquilador, mutador; y mientras que todo hablar de causas dinámicas de los movimientos materiales es un vacuo inventar en lo desconocido, poseemos la fuerza de movimiento que es la propia voluntad en la más segura vivencia de saber» (pág. 121).

to grado, pero más allá de *éste* perdemos todo dominio sobre ella. Y es evidentemente imposible que fijemos ningún límite preciso a nuestra autoridad cuando no consultamos a la experiencia. En pocas palabras: las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan sólo su conjunción constante, siéndonos imposible razonar más allá. En ninguna impresión interna aparece una energía mayor de la que tienen los objetos externos. Por tanto, y dado que los filósofos confiesan que la materia actúa por medio de una fuerza desconocida, en vano esperaremos alcanzar una idea de fuerza consultando nuestra propia mente *.

Ha sido establecido como principio cierto que las ideas abstractas o generales no son sino ideas individuales consideradas bajo un cierto respecto y que, al reflexionar sobre un objeto, resulta tan imposible excluir de nuestro pensamiento todos los grados particulares de cantidad y cualidad como excluirlos de la naturaleza real de las cosas. Por tanto, en caso de que poseamos una idea de poder en general, tendremos que ser capaces de concebir también algunas especies

---

* La misma imperfección acompaña a las ideas que nos hacemos de la Divinidad; sin embargo, ello no puede tener efecto alguno ni sobre la religión ni sobre la moral. El orden del universo prueba la existencia de una mente omnipotente; esto es, una mente cuya voluntad está *constantemente acompañada* por la obediencia de todo ser y criatura. No es necesario nada más para fundamentar todos los artículos de la religión, ni tampoco es preciso que nos hagamos una idea precisa de la fuerza y energía del Ser supremo [105].

[105] Este argumento teísta (comparación del universo con una máquina inventada por el hombre) es el único en que coinciden Filón y Cleantes en los *Dialogues concerning Natural Religion* (parte XII; hay trad. de M. A. Quintanilla; Salamanca, 1974, págs. 183-4). Es interesante notar que también este argumento (denominado ahora fisicoteológico) es el más defendible (aunque no probativo) para KANT. Cf. su *Crítica de la razón pura* (B648-658/A620-630).

particulares de esa idea; y como el poder no puede subsistir por sí mismo, sino que es siempre considerado como atributo de algún ser o existencia, tendremos que poder situar ese poder en algún ser particular, y concebir a ese ser como poseyendo fuerza real y energía, por medio de la cual resulte necesariamente un efecto particular a raíz de su operación. Tenemos que concebir distinta y particularmente la conexión existente entre la causa y el efecto, y ser capaces de decidir, partiendo de la simple consideración de uno de ellos, que debe ser seguido o precedido por el otro. Este es el modo verdadero de concebir un poder particular en un cuerpo particular; y como una idea general es imposible sin una idea individual, allí donde ésta última sea imposible ciertamente la primera no podrá tampoco existir. Ahora bien, nada hay más evidente que el hecho de que la mente humana no puede hacerse una idea tal de dos objetos, tanto en lo que respecta a concebir una conexión cualquiera entre ellos como en comprender distintamente ese poder o eficiencia por el que están unidos. Esa conexión equivaldría a una demostra-
162 ción, e implicaría la absoluta imposibilidad de que un objeto no se siguiera del otro, o de que pudiera siquiera concebirse tal cosa. Pero esta clase de conexión ha sido ya rechazada en todos los casos. Y si hay alguien que opine lo contrario, y piense haber descubierto una noción de poder en algún objeto particular, me gustaría que me enseñara ese objeto. Pero hasta que me encuentre con alguien así, y no tengo esperanzas de ello, no puedo sino concluir que, ya que no podemos concebir nunca, distintamente, cómo un poder particular puede encontrarse en un objeto particular, nos engañamos a nosotros mismos cuando nos creemos capaces de hacernos una tal idea general.

En suma, podemos concluir que, cuando hablamos de un ser de naturaleza superior, o inferior, que posee un poder o fuerza proporcionada a un efecto;

cuando decimos que hay una conexión necesaria entre objetos, y suponemos que depende de una eficiencia o energía poseída por cualquiera de estos dos objetos, en todas estas expresiones —*aplicadas de este modo*— no tenemos en realidad significado preciso alguno, y nos limitamos a usar palabras corrientes sin tener ideas claras y determinadas. Pero como resulta más probable que esas expresiones hayan perdido aquí su verdadero sentido por estar *aplicadas erróneamente,* y no por no tener sentido alguno, será mejor que consideremos el asunto de otra manera, a fin de ver si es dable poder descubrir la naturaleza y origen de las ideas que unimos a dichas expresiones.

Supongamos que se nos presentan dos objetos, y que uno de ellos es causa del otro; es claro que, por la simple consideración de uno, o de los dos objetos a la vez, no podremos nunca percibir el vínculo que les une, ni ser capaces de afirmar con certeza que existe conexión entre ellos. No hay un solo ejemplo por el que podamos llegar a la idea de causa y efecto, o conexión necesaria de poder, fuerza, energía y eficiencia. Y si nunca vemos otra cosa que conjunciones particulares de objetos totalmente diferentes entre sí, nunca seremos capaces de tener ideas tales.

Pero supongamos de nuevo que observamos varios **163**
casos en que siempre están conectados entre sí los mismos objetos: inmediatamente concebimos una conexión entre ellos, y comenzamos a hacer una inferencia del uno al otro. Esta multiplicidad de casos semejantes constituye, por tanto, la esencia misma de poder o conexión, y es la fuente de que surge la idea de poder. A fin de comprender, pues, esta idea, tenemos que examinar esa multiplicidad. Pero no necesito buscar mucho para resolver esa dificultad que durante tanto tiempo nos ha tenido perplejos. En efecto, argumento del modo siguiente: la repetición de casos perfectamente similares no puede nunca, *por*

sí sola, engendrar una idea original diferente de la encontrada en un caso particular, según se ha señalado y es evidente consecuencia de nuestro principio fundamental: *que todas las ideas están copiadas de las impresiones.* Dado, pues, que la idea de poder es una idea nueva y original que no puede hallarse en un solo caso, pero que tampoco surge de la repetición de varios casos, se sigue que la repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir* o *producir* algo nuevo que sea la fuente de esa idea. Y si la repetición ni descubre ni produce nada nuevo, podrá multiplicar nuestras ideas cuanto quiera, pero no irá más allá de lo que éstas ya eran cuando se observaba un solo caso. Por tanto, toda ampliación —como la idea de poder o conexión— surgida de la multiplicidad de casos similares está copiada de algunos efectos de la multiplicidad, y será perfectamente entendida si entendemos estos efectos. Donde encontremos alguna cosa nueva descubierta o producida por la repetición, allí tendremos que situar el poder, y nunca deberemos buscarlos en ningún otro objeto.

Ahora bien, es evidente, en primer lugar, que la repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad no *descubre* nada nuevo en ninguno de ellos, dado que no podemos efectuar inferencia alguna a partir de esa repetición, ni hacerlo objeto de razonamientos, sean éstos demostrativos o probables, como ya se ha probado *. Es más: supon-
164 gamos que pudiéramos hacer una inferencia; esto no tendría la menor importancia en el presente caso, pues ningún tipo de razonamiento puede originar una idea nueva, como es esta idea de poder. Al contrario: cuando razonamos debemos estar ya en posesión de ideas claras que puedan ser objeto de nuestro razonamiento. La concepción precede siempre al entendimiento, y, si la una es oscura, el otro resulta inse-

* Sec. 6.

guro; donde falla la una, deberá fallar también el otro.

En segundo lugar, es cierto que esta repetición de objetos similares en situaciones similares no *produce* nada nuevo ni en estos objetos ni en ningún cuerpo externo. Pues se concederá fácilmente que los distintos casos que se nos presentan de la conjunción de causas y efectos semejantes son de suyo totalmente independientes, y que la comunicación de movimiento que veo seguirse ahora del choque de dos bolas de billar es totalmente distinta de la que vi seguirse de un impulso análogo hace doce meses. Estos choques no tienen influencia alguna entre sí; están completamente separados por el tiempo y el lugar, y el uno podría haber existido y comunicado el movimiento aunque el otro no hubiera existido nunca.

Nada nuevo, pues, produce ni descubre en los objetos su conjunción constante, ni tampoco la continua semejanza de sus relaciones de sucesión y contigüidad. Y sin embargo, es de esta semejanza de donde se derivan las ideas de necesidad, poder y eficiencia. Estas ideas, por tanto, no representan ninguna cosa que pertenezca o pueda pertenecer a los objetos que están en conjunción constante. Este es un argumento totalmente incontestable, de cualquier modo que se le examine. Los casos similares son con todo el origen primero de nuestra idea de poder o necesidad, pero al mismo tiempo no tienen influencia alguna por su similitud, ni entre sí ni sobre un objeto externo. Luego tendremos que volver a buscar en otro sitio el origen de esa idea.

Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni 165
pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, la *observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva, que es su verdadero modelo. En efecto, luego de haber observado la semejanza en un número suficiente de casos, sentimos inmediata-

mente una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y a concebirlo bajo una luz más intensa gracias a esa relación. Esta determinación es el único efecto de la semejanza, y por ello deberá ser la misma cosa que el poder o la eficiencia, cuya idea se deriva de la semejanza. Los distintos casos de conjunciones semejantes nos conducen a la noción de poder y necesidad. Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas. La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente, o determinación para llevar nuestros pensamientos de un objeto a otro. Si no lo vemos de esta forma no tendremos jamás la más remota noción de ella, ni seremos capaces de atribuirla ni a objetos externos o internos, ni al espíritu o al cuerpo, ni a causas o efectos.

La conexión necesaria entre causas y efectos es la base de nuestra inferencia de las unas a los otros. La base de nuestra inferencia es la transición resultante de la unión debida a costumbre. Son, por tanto, la misma cosa.

La idea de necesidad surge de alguna impresión. Pero no hay impresión transmitida por nuestros sentidos que pueda originar tal idea. Luego deberá derivarse de alguna impresión interna, o impresión de reflexión. No hay impresión interna que esté relacionada con el asunto presente sino esa inclinación, producida por la costumbre, a pasar de un objeto a la idea de su acompañante habitual. Esta es, pues, la esencia de la necesidad. En suma, la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos. Y nos resultaría imposible hacernos la más remota idea de
166 ella si la considerásemos como cualidad de los cuerpos. O no tenemos idea alguna de la necesidad, o la necesidad no es otra cosa que la determinación del pensamiento a pasar de causas a efectos y de efectos a causas, de acuerdo con la experiencia de su unión.

Igual que la necesidad de que dos por dos sea igual a cuatro, o de que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos, reside tan sólo en el acto del entendimiento mediante el cual consideramos y comparamos esas ideas, de modo análogo la necesidad o poder que une causas y efectos reside en la determinación de la mente a pasar de las unas a los otros, y viceversa. La eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos dos principios, sino que pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad.

Soy consciente de que, de todas las paradojas que he tenido o tendré ocasión de presentar en el curso de este tratado, la presente es la más chocante, y sé que sólo a fuerza de pruebas y razonamientos consistentes puedo esperar tener aceptación y superar los inveterados prejuicios de la humanidad. Antes de que nos hagamos a esta doctrina, ¿cuántas veces tendremos que repetirnos *que* la simple contemplación de dos objetos o acciones cualesquiera, por relacionados que estén, no pueden nunca darnos idea alguna de poder ni de conexión entre ellos; *que* esta idea surge de la repetición de su unión; *que* la repetición ni descubre ni ocasiona cosa alguna en los objetos, sino que tiene influencia tan sólo sobre la mente, por la transición debida a costumbre que produce; *que* esta transición acostumbrada es por tanto lo mismo que poder y necesidad, los cuales son en consecuencia cualidades de percepciones, no de objetos, y que son internamente sentidos por el alma y no percibidos externamente en los cuerpos? Por lo común, toda cosa extraordinaria está acompañada por el asombro; y este asombro se convierte inmediatamente en el más alto grado de admiración o desprecio, según aprobemos o no el asunto. Pero mucho me temo que aunque el razonamiento anterior me parezca el más 167

breve y decisivo que imaginarse pueda, en la mayor parte de los lectores prevalecerá la predisposición de la mente, que les hará tener prejuicios contra la presente doctrina.

Esta predisposición en contra puede explicarse fácilmente. Es común observar que la mente muestra gran propensión a extenderse por los objetos externos, uniéndolos con otras impresiones internas que ellos ocasionan, y que hacen siempre su aparición al mismo tiempo que estos objetos se manifiestan a los sentidos. De este modo, igual que ciertos sonidos y olores se encuentran acompañando siempre a ciertos objetos visibles, así imaginamos nosotros naturalmente una conjunción, incluso local, entre los objetos y las cualidades, aunque éstas últimas sean de tal naturaleza que no admitan esa conjunción y en realidad no existan en parte alguna. Pero ya hablaremos de esto más extensamente *. Baste ahora con señalar que esa misma propensión es la razón de que supongamos que la necesidad y el poder residen en los objetos que consideramos y no en nuestra mente, que los considera, a pesar de que nos sea imposible hacernos ni la más remota idea de esa cualidad si no se advierte la determinación de la mente a pasar de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual.

A pesar de que ésta sea la única explicación razonable que podemos dar de la necesidad, la noción contraria está tan inculcada en la mente, en virtud de los principios antes señalados, que no tengo la menor duda de que mis opiniones serán vistas por muchos como extravagantes y ridículas. ¡Cómo!, ¿que la eficiencia de las causas está en la determinación de la mente? Como si las causas no actuaran en forma completamente independiente de la mente, y no continuasen actuando aunque no existiera mente alguna que las contemplara o razonara sobre ellas. El pensa-

* Parte IV, sec. 5.

miento puede depender muy bien de las causas para poder actuar, pero no las causas del pensamiento. Eso supone invertir el orden de la naturaleza y convertir en secundario lo que en realidad es primario. A cada actuación le corresponde un poder, y este poder tiene que estar situado en el cuerpo que actúa. **168**
Si quitamos el poder de una causa deberemos atribuirlo a otra. Pero quitarlo de todas las causas y dárselo a un ser que no está relacionado de ninguna manera ni con la causa ni con el efecto, sino que se limita a percibirlos, resulta un enorme absurdo, contrario a los principios más seguros de la razón humana.

A todos estos argumentos lo único que puedo replicar es que el caso es aquí en gran medida idéntico al del ciego que pretendiera encontrar disparatada la suposición de que el color rojo no es igual al sonido de una trompeta, ni la luz lo mismo que la solidez. Si no tenemos realmente idea alguna de poder o eficiencia en un objeto, ni de una conexión real entre causas y efectos, de poco servirá probar que es necesaria una eficiencia en todas las operaciones. No entendemos lo que nosotros mismos queremos decir al hablar de esa forma, sino que confundimos ignorantemente ideas que son por entero distintas entre sí. De hecho, estoy dispuesto a admitir que puede haber cualidades en los objetos, sean materiales o inmateriales, de las que no sabemos absolutamente nada; y si queremos llamarlas *poder* o *eficiencia,* poco importará esto para la marcha del mundo. Pero si en vez de referirnos a esas cualidades desconocidas, hacemos que los términos de poder y eficacia signifiquen algo de lo que tenemos una idea clara, pero incompatible con los objetos a que la aplicamos, empiezan entonces a presentarse la oscuridad y el error, y nos vemos arrastrados por una falsa filosofía. Esto es lo que sucede cuando transferimos la determinación, del pensamiento, a los objetos externos, y suponemos que hay una conexión real e inteligible entre

ellos, cuando no es sino una cualidad que puede pertenecer tan sólo a la mente que los considera.

Y por lo que respecta a que pueda decirse que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, he de señalar que yo también admito tal cosa, y que de acuerdo con ello, he dicho que los objetos tienen entre sí relaciones de contigüidad y sucesión; que puede observarse que objetos parecidos tienen relaciones parecidas y que todo esto es independiente y anterior a las operaciones del entendimiento. Pero si vamos más
169 allá y atribuimos poder o conexión necesaria a esos objetos, nunca podremos observar tal cosa en los objetos mismos, sino que es de lo que sentimos internamente, al contemplarlos, de donde sacamos la idea de poder. Y llevo esta afirmación tan lejos que estoy dispuesto a convertir mi razonamiento presente en un ejemplo de ello, mediante una sutileza no difícil de comprender.

Cuando un objeto se nos presenta, transmite de inmediato a la mente una viva idea del objeto que habitualmente lo acompaña; y es esta determinación de la mente la que forma la conexión necesaria de estos objetos. Pero cuando vemos el asunto desde las percepciones, y no desde los objetos, la impresión tendrá que ser considerada como causa, y la idea viva como efecto, y su conexión necesaria es esa nueva determinación que sentimos al pasar de la idea del uno a la del otro. El principio de unión entre nuestras percepciones internas es tan ininteligible como el que une los objetos externos, y no nos es conocido más que por la experiencia. Ahora bien, ya hemos examinado y explicado suficientemente la naturaleza y efectos de la experiencia. Esta no nos proporciona nunca comprensión alguna de la estructura interna o del principio activo de los objetos, sino que se limita a acostumbrar a la mente a pasar de unos a otros.

Ha llegado ya el momento de reunir todas las distintas partes de este razonamiento y de formar, al

conectarlas entre sí, una definición exacta de la relación de causa y efecto, tema de la investigación presente. El orden que hemos seguido: examinar la inferencia que efectuamos a partir de la relación, antes de explicar la relación misma, no tendría justificación alguna si hubiéramos podido proceder de modo diferente. Pero como la naturaleza de la relación depende en tan gran medida de la inferencia, nos hemos visto obligados a seguir este método prepóstero, que parece invertirlo todo, y a utilizar los términos antes de estar en disposición de definirlos o de determinar su sentido [106]. Corregiremos ahora ese defecto, presentando una definición precisa de causa y efecto.

Pueden darse dos definiciones de esta relación, y
que se diferencian solamente por presentar aspectos 170
diferentes del mismo objeto, haciendo que lo consideremos o como relación *filosófica* o como *natural;* esto es, como comparación entre dos ideas, o como asociación entre ellas. Podemos definir CAUSA como «objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último». Si esta definición se juzga defectuosa porque se realiza a partir de objetos que no tienen que ver con la causa, podemos poner esta otra definición en lugar de la anterior: «CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, v la impresión del uno a formar una idea más viva del otro» [107]. Si también esta definición fuera rechazada por la misma razón, no conozco otro

---

106 Cf. *supra,* I, III, 2, pág. 137. También, *nota* 99.

107 Obsérvese que, de las dos definiciones de *causa,* la primera se refiere a la causalidad extrínseca, considerada como mera relación entre objetos (relación *filosófica).* En consecuencia, no alcanza sino a la idea de *conjunción constante.* La segunda, en cambio, se refiere a la necesidad *sentida* por nuestra mente, presentando así la idea de *conexión necesaria* (relación *natural:* engendradora de creencia).

procedimiento sino el de que la persona que muestra esos escrúpulos ponga una definición más exacta en su lugar, pues en lo que a mí respecta tengo que confesar que soy incapaz de hacer tal cosa. Cuando examino con el mayor cuidado los objetos corrientes denominados causas y efectos, me basta un solo ejemplo para ver que un objeto es precedente y contiguo al otro; y al extender mi vista para considerar varios casos, encuentro tan sólo que objetos similares están colocados constantemente en relaciones similares de sucesión y contigüidad. Y de nuevo, cuando considero la influencia de esta conjunción constante, percibo que nunca podría ser objeto de razonamiento una tal relación, y que en ningún caso podría operar sobre la mente sino por medio de la costumbre, que determina a la imaginación a hacer una transición de la idea de un objeto a la de su acompañante habitual, y de la impresión del uso a una idea más viva del otro. Por extraordinarias que puedan parecer esas afirmaciones, pienso que es inútil que me moleste en investigar o argumentar más sobre el tema; por ello, me apoyaré en ellas como sobre máximas establecidas.

Tan sólo convendrá, antes de abandonar este asun-
171 to, sacar del mismo algunos corolarios, a fin de poder disipar con ellos varios prejuicios y errores populares que han tenido gran predominio en filosofía. En primer lugar, partiendo de la doctrina precedente podemos ver que todas las causas son del mismo tipo, y en especial que no tiene fundamento alguno la distinción a veces realizada entre causas eficientes y causas *sine qua non,* o entre causas eficientes y causas formales, materiales, ejemplares y finales. Pues como nuestra idea de eficacia se deriva de la conjunción constante de dos objetos, dondequiera que esto se observe, la causa será eficiente, y donde no, no habrá causa de ningún tipo. Tenemos que rechazar por la misma razón la distinción entre *causa* y *ocasión,* si por ella se entiende que esos términos significan

algo esencialmente distinto uno de otro. Si la conjunción constante está implicada en lo que llamamos ocasión, es una causa real. Si no, no es relación en absoluto, y no puede originar argumento ni razonamiento alguno [108].

En segundo lugar, el mismo orden de razonamientos nos llevará a concluir que no existe sino un solo tipo de *necesidad,* igual que no hay sino un solo tipo de causa, y que la distinción corriente entre necesidad *moral* y *física* no tiene fundamento alguno en la naturaleza. Esto se ve claramente por la explicación precedente de la necesidad. Es la conjunción constante de objetos, junto con la determinación de la mente, lo que constituye una necesidad física; y cuando se quita esto no queda otra cosa que el *azar.* Los objetos tienen que estar conectados entre sí, o no estarlo; la mente tiene que estar determinada a pasar de un objeto a otro, o no estarlo. De modo que es imposible admitir un término medio entre el azar y la necesidad absoluta. Y si se debilita esa conjunción y determinación no cambia la naturaleza de la necesidad, pues ya en la actuación de los cuerpos tienen éstos diferentes grados de constancia y fuerza, sin producir por ello una especie diferente de relación.

---

[108] A pesar de esta radical reducción, que intenta destruir a la vez la filosofía escolástica y el ocasionalismo malebranchiano, es notable señalar que, de algún modo, Hume se verá obligado a readmitir la finalidad en los libros II y III, desde el momento en que del hombre se hace un animal de tendencias y, por la promesa, un ser previsor de futuro: un animal inventivo (cf. la sección XVI, pág. 305, y también III, II, 5). Atiéndase igualmente a la concepción de Dios como «ordenador» (cf. *nota* 105). Como señala DELEUZE: «nous pouvons toujours penser Dieu négativement, comme la cause des principes. C'est en ce sens que le théisme est valable. C'est en ce sens que la finalité se réintroduit. Elle sera pensée, non pas connue, *comme l'accord originel des principes de la nature humaine avec la Nature elle-même*» (*op. cit.*, página 77).

La distinción que hacemos a menudo entre *poder* y *ejercicio* de ese poder, carece igualmente de fundamento[109].

172 En tercer lugar, estamos ahora en disposición de vencer por completo toda esa repugnancia que sentíamos de modo tan natural contra el razonamiento precedente, mediante el cual nos esforzábamos en probar que la necesidad de que exista una causa para todo comienzo de existencia no está basada en ningún argumento, ni demostrativo ni intuitivo. Tras las anteriores definiciones, no parecerá ya extraña esa afirmación. Si definimos una causa como *objeto precedente y contiguo a otro, de modo que todos los objetos semejantes al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último,* podemos concebir fácilmente que no haya necesidad absoluta ni metafísica de que todo comienzo de existencia tenga que estar acompañado por un objeto tal. Y si definimos también una causa como *objeto precedente y contiguo a otro, unido de tal forma que la idea de uno determine a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro,* tendremos todavía menos dificultad en asentir a esa opinión. Tal influencia sobre la mente es de suyo totalmente excepcional e incomprensible, de modo que no podemos estar seguros de su realidad sino por experiencia y observación.

Como cuarto corolario añadiré que no podemos aducir nunca una razón para creer que un objeto existe si no podemos formarnos una idea de él. En efecto, como todos nuestros razonamientos concernientes a la existencia se derivan de la causalidad, y todos nuestros razonamientos concernientes a la cau-

---

109 Cf. sin embargo II, I, 10 (pág. 433): «Pero aunque esto sea rigurosamente cierto dentro de un modo de pensar estricto y *filosófico,* lo cierto es que no es ésta *la filosofía* de nuestras pasiones; por el contrario, hay muchas cosas que actúan sobre ellas por medio de la idea y la suposición del poder, con independencia de su real ejercicio.»

salidad se derivan de la conjunción experimentada entre objetos, y no de ningún razonamiento ni reflexión, es la misma experiencia quien tiene que darnos una noción de estos objetos y apartar todo misterio de nuestras conclusiones. Todo esto resulta tan evidente que apenas habría merecido nuestra atención si no sirviera para refutar ciertas objeciones de esta clase, y que pueden presentarse contra los razonamientos siguientes, que se refieren a la *materia* y la *sustancia*. No necesito señalar que no es preciso un conocimiento total del objeto, sino sólo de aquéllas de sus cualidades que creamos existentes.

Sección XV 173

REGLAS PARA JUZGAR DE CAUSAS Y EFECTOS [110]

De acuerdo con la doctrina precedente, no hay objetos de los que podamos decir mediante un mero examen, y sin consultar a la experiencia, que son causa de algún otro, como tampoco hay objetos de los que pueda asegurarse, análogamente, que no son causa de otro. Cualquier cosa puede producir cualquier otra [111]. Creación, aniquilación, movimiento, razón,

[110] El paralelismo de esta sección con las *Regulae Philosophandi* del libro III de los *Principia* newtonianos es patente. Diríamos que aquí se expone la «lógica» de la filosofía moral (filosofía de la imaginación, no de la razón analítica) como correlato de la lógica de la filosofía natural.

[111] Esta afirmación, consecuencia directa del principio atomista (lo separable es distinguible, y lo distinguible, diferente), a pesar de lo escandaloso de su formulación, no implica sino que, desde el punto de vista de la razón analítica, los objetos que se conectarán son absolutamente indiferentes. Es sólo la experiencia *sentida* quien, *a posteriori*, nos informa de la conexión. Las consecuencias teológicas son obviamente graves. Por lo demás, el texto fue malentendido, como si Hume quisiera decir que «cualquier cosa puede empezar a existir sin causa» (JOHN STEWART: *Some Remarks*

volición: todas estas cosas pueden originarse unas de otras, o de cualquier otro objeto que podamos imaginar. Esto no parecerá extraño si comparamos entre sí dos principios anteriormente explicados: *que la conjunción constante de objetos determina su causalidad;* v *que hablando propiamente no hay más objetos contrarios entre sí que existencia y no existencia* *. Allí donde los objetos no son contrarios, nada les impide que tengan esa conjunción constante de que depende totalmente la relación de causa v efecto.

Dado, pues, que todos los objetos pueden llegar a ser causas o efectos entre sí, quizá sea conveniente determinar algunas reglas generales con las que poder conocer cuándo son realmente una cosa u otra.

1. La causa y el efecto deben ser contiguos en espacio y tiempo.

2. La causa debe ser anterior al efecto.

3. Debe haber una constante unión entre la causa y el efecto. Es sobre todo esta cualidad la que constituye la relación.

4. La misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge en ningún caso sino de la misma causa. Debemos este principio a la experiencia, y es el fundamento de la mayoría de nuestros razonamientos filosóficos. En efecto, cuando mediante un claro experimento hemos descubierto las causas o efectos de un fenómeno, extendemos inmediatamente nuestra observación a todo fenóme-
174 no de la misma clase, sin esperar a esa repetición constante de la que se derivó la idea primera de esa relación.

---

on the Laws of Motion and the Inertia of Matter, Edimburgo, 1754). Hume contestó a Stewart: «Permítame decirle que yo no he sostenido jamás una proposición tan absurda como que *cualquier cosa puede comenzar a ser sin causa.* Lo único que he mantenido es que nuestra certeza de la falsedad de esa proposición no se debía ni a la intuición ni a la demostración, sino que procedía de otro origen» (carta de febrero de 1754; *Letters,* I, pág. 185).

* Parte I, sec. 5.

5. Hay otro principio que depende de éste; a saber: cuando varios objetos diferentes producen el mismo efecto, esto debe suceder por medio de alguna cualidad que descubrimos es común a todos ellos; pues como efectos similares implican causas similares, debemos atribuir siempre la causalidad a la circunstancia en que descubrimos la semejanza.

6. El principio siguiente está basado en la misma razón. La diferencia en los efectos de objetos semejantes tiene que deberse a la circunstancia en que difieren; pues como causas similares producen siempre efectos similares, cuando encontramos que en algún caso no se sigue lo que esperamos debemos concluir que esta irregularidad se debe a alguna diferencia en las causas.

7. Cuando un objeto aumente o disminuya con el aumento o disminución de su causa, tendrá que ser considerado como un efecto compuesto derivado de la unión de varios efectos diferentes, que surgen de las varias partes diferentes de la causa. La ausencia o presencia de una parte de la causa se supone en este caso siempre acompañada por la ausencia o presencia de una parte proporcional del efecto. Esta conjunción constante prueba suficientemente que una parte es causa de la otra. Sin embargo, debemos tener el cuidado de no deducir esta conclusión partiendo de pocos experimentos. Un grado de calor proporciona placer; si disminuyes el calor disminuye el placer, pero no se sigue que si lo aumentas más allá de cierto grado aumentará también el placer, pues encontramos que se convierte en dolor.

8. La octava y última regla de que daré noticia es: un objeto que existe durante cierto tiempo en toda su perfección, sin producir un efecto, no será la sola causa de ese efecto, sino que tendrá que ser ayudado por algún otro principio que pueda activar su influencia y operación. Pues como efectos similares se siguen necesariamente de causas similares, y

175 en tiempo y lugar contiguos, su separación durante un instante manifiesta que esas causas no son completas.

Esta es toda la LOGICA que creo conveniente emplear en mis razonamientos; y hasta es posible que ni siquiera fuese muy necesaria, pues podría haber sido suplida por los principios naturales de nuestro entendimiento. Nuestras grandes cabezas escolásticas, y nuestros lógicos, no muestran tanta superioridad sobre el simple vulgo ni en capacidad razonadora ni en inteligencia, como para que nos inclinemos a imitarlos exponiendo un largo sistema de reglas y preceptos con que dirigir nuestro juicio en filosofía. Todas las reglas de esta naturaleza son muy fáciles de inventar, pero extremadamente difíciles de aplicar; y hasta la filosofía experimental, que parece la más natural y simple de todas, requiere la máxima tensión del juicio humano. No hay fenómeno en la naturaleza que no esté compuesto y modificado por tantas circunstancias diferentes que, para llegar al punto decisivo, no nos veamos precisados a separar cuidadosamente lo superfluo de lo importante, y a investigar mediante nuevos experimentos si toda circunstancia particular del experimento primero le era esencial. Estos nuevos experimentos están sujetos a una discusión del mismo tipo, de modo que es necesaria la máxima constancia para perseverar en nuestra investigación, así como la mayor capacidad para elegir el camino correcto entre tantos como se presentan. Si esto sucede incluso en filosofía natural, ¿cuánto más ocurrirá en la moral, donde existe una complicación mucho mayor de circunstancias, y donde las opiniones y sentimientos esenciales a cualquier acción de la mente son de tal manera oscuros e implícitos que escapan a menudo a nuestra más rigurosa atención, y resultan no sólo inexplicables en sus causas, sino incluso desconocidos en su inexistencia? Mucho me temo que el poco éxito que encuentre en mis investigaciones hará que esta observación tenga más aire de apología que de jactancia.

Si hay algo que pueda darme seguridad a este respecto, consistirá en ensanchar la esfera de mis experimentos cuanto sea posible; puede que por ello resulte adecuado examinar ahora la facultad razonado- 176
ra de los brutos, igual que se ha hecho con las de las criaturas humanas.

Sección XVI

DE LA RAZON EN LOS ANIMALES [112]

Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres. Los argumentos son en este caso tan obvios que no escaparán nunca ni al más estúpido e ignorante.

Sabemos que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intención, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y evitar el dolor. Por consiguiente, cuando vemos en millones de casos que otras criaturas ejecutan acciones similares y las dirigen a fines similares, todos nuestros principios de razón y probabilidad nos llevan con fuerza invencible a creer en la existencia de una causa similar. En mi opinión, es innecesario ilustrar este argumento enu-

---

[112] Tanto en la razón como en las pasiones indirectas (orgullo y humildad: II, I, 12; amor y odio: II, II, 12) Hume presentará como corolario de sus doctrinas, al final de cada parte, un breve estudio acerca de la aplicación de su sistema al reino animal. Sin embargo, debe advertirse que, como obligado correlato, el último capítulo (excluida la *Conclusión)* del libro I (I, IV, 7) trata de la identidad personal, mientras que el último del libro II se ocupa del amor a la verdad (II, III, 10): dos temas exclusivos, y distintivos, del hombre.

merando casos particulares. La más mínima atención nos dará más de los que pudieran ser necesarios. La semejanza entre las acciones de los animales y las de los hombres es tan perfecta a este respecto, que la primera acción del primer animal que queramos escoger nos proporcionará un argumento incontestable en favor de la presente doctrina.

Esta doctrina es tan útil como obvia, y nos depara una especie de piedra de toque para juzgar toda teoría empleada en este género de filosofía. Es la semejanza entre las acciones externas de los animales y las realizadas por nosotros mismos la base por la que juzgamos que sus acciones internas se asemejan igualmente a las nuestras; y avanzando un paso más, el mismo proceso de razonamiento nos llevará a concluir que, así como nuestras acciones internas se asemejan entre sí, también las causas de que se derivan
177 tienen que ser semejantes. Por consiguiente, cuando se adelanta una hipótesis explicativa de una operación mental común al hombre y a las bestias, tendremos que aplicar la misma hipótesis a ambos; y así como toda hipótesis verdadera soportará esta prueba, del mismo modo puedo afirmar que ninguna falsa será capaz de resistirla. El defecto común de los sistemas empleados por los filósofos para explicar las acciones de la mente, estriba en que ellos suponen tal sutileza y refinamiento en el pensamiento que éste excede, no solamente a la capacidad de los simples animales, sino hasta a la de los niños y gente corriente de nuestra propia especie, que son a pesar de todo capaces de tener las mismas emociones y afecciones que las personas de genio y entendimiento más refinados. Tal género de sutileza prueba claramente la falsedad de cualquier sistema, mientras que la simplicidad prueba, por el contrario, su verdad.

Llevemos, pues, a este decisivo tribunal nuestro sistema presente acerca de la naturaleza del entendimiento, y veamos si explica lo mismo los razonamientos de las bestias que los de la especie humana.

En este punto tenemos que hacer una distinción entre las acciones animales de naturaleza vulgar, y que parecen estar al nivel de sus capacidades corrientes, y aquellos casos más extraordinarios de sagacidad que los animales muestran a veces en pro de su propia conservación y la propagación de su especie. Un perro, que evita el fuego y los precipicios, que huye de los extraños y acaricia a su amo, nos proporciona un ejemplo de la primera clase. Un pájaro, que escoge con tanto cuidado y delicadeza el lugar y los materiales de su nido, y que pone los huevos a su debido tiempo, en la estación apropiada, con toda la precaución que un químico pueda poner en sus proyectos más sutiles, nos suministra un ejemplo vivo de lo segundo.

En cuanto a las acciones del primer tipo, afirmo que los animales proceden en base a un razonamiento que no es de suyo diferente, ni se basa en diferentes principios que el que aparece en la naturaleza humana. Es necesario, en primer lugar, que exista una impresión inmediatamente presente a su memoria o a 178
sus sentidos, para que sirva de fundamentación de sus juicios. El perro deduce la ira de su amo a partir del tono de su voz, y prevé el castigo que va a sufrir. A partir de una cierta sensación que afecta a su olfato, juzga que la caza tiene que estar no lejos de él [113].

En segundo lugar, la inferencia que hace a partir de la impresión presente se construye sobre la experiencia y sobre la observación de la conjunción de objetos en los casos pasados. Igual que modificáis vosotros esta experiencia, así modifica él también su

---

[113] A pesar del posible antropomorfismo (y descuidada extrapolación) presente en ésta y las demás secciones dedicadas a los animales, cabe señalar que es esta concepción unitaria en lo mental (correlato, una vez más, de la unidad «física» refrendada por Newton) la que ha permitido el nacimiento, y espectacular desarrollo posterior, de la psicología comparada y la psicología del aprendizaje. (Cf. el apartado dedicado a Hume en EDWIN G. BORING: *A History of Experimental Psichology*. Nueva York, 1957², cap. X, págs. 186-192.)

razonamiento. Haced que un golpe siga durante algún tiempo a una señal o a un movimiento, y después que siga a otra, y él sacará sucesivamente diferentes conclusiones según su experiencia más reciente.

Y ahora, que un filósofo haga un esfuerzo e intente explicar ese acto de la mente que llamamos *creencia,* y que dé razón de los principios de que se deriva, independientemente de la influencia de la costumbre sobre la imaginación, y veamos si sus hipótesis son aplicables lo mismo a las bestias que a la especie humana; después que haya hecho tal cosa, prometo que adoptaré su opinión. Pero al mismo tiempo pido, como justa contrapartida, que si es mi sistema el que resulta ser el único que puede responder a todos esos puntos, sea admitido como enteramente satisfactorio y convincente. Y que es el único que puede hacer esto resulta evidente casi sin razonamiento ninguno. Las bestias no perciben nunca ciertamente una conexión real entre objetos. Por tanto, es por experiencia como infieren el uno del otro. Nunca pueden formarse una conclusión general argumentando que los objetos de que no han tenido experiencia se asemejan a aquéllos de que sí han tenido. Luego la experiencia actúa sobre los animales por medio de la sola costumbre. Todo esto era suficientemente evidente en el caso del hombre, pero con respecto a las bestias no puede haber la menor sospecha de error; y esto debe tenerse por rigurosa afirmación o, más bien, por prueba invencible de mi sistema.

Nada muestra más la fuerza del hábito para reconciliarnos con un fenómeno cualquiera, que el hecho de que los hombres no se asombren de las operaciones de su propia razón y, en cambio, admiren el *ins-*
179 *tinto* de los animales y encuentren difícil explicarlo, simplemente porque no puede ser reducido a los mismos principios que guían la razón. Pero, considerando el asunto como es debido, la razón no es sino un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas,

que nos lleva a lo largo de un cierto curso de ideas y les confiere cualidades particulares, según sus particulares situaciones y relaciones [114]. Es verdad que este instinto surge de la observación y experiencia pasada, pero ¿hay alguien que pueda dar razón última de por qué la experiencia y observación pasadas producen tal efecto, y, aún más, de por qué la naturaleza lo produce por sí sola? La naturaleza puede producir ciertamente todo lo que pueda resultar del hábito. Es más, el hábito no es otra cosa que uno de los principios de la naturaleza, y deriva toda su fuerza de ese origen.

[114] Esta frase relativa a la *naturaleza* de la razón corresponde exactamente a aquélla en que se señala su *función:* «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones» (II, III, 3, pág. 561). De este modo se relacionan armónicamente ambos libros, y se sientan las bases de lo que KEMP SMITH ha llamado «naturalismo» humeano *(op. cit.,* pág. 155). Para una interpretación opuesta a las conclusiones de K. Smith, véase A. B. GLATHE: *Hume's Theory of the Passions and of Morals.* Berkeley, Cal., 1950 (Intr., págs. 1-26).

PARTE IV 180

Del escepticismo y otros sistemas de filosofía

Sección I

DEL ESCEPTICISMO CON RESPECTO A LA RAZON

En todas las ciencias demostrativas, las reglas son seguras e infalibles, pero, cuando las aplicamos, nuestras facultades falibles e inseguras son muy propensas a apartarse de ellas y caer en el error. Por consiguiente, en todo razonamiento tenemos que formar un nuevo juicio que sirva de prueba o control de nuestro juicio o creencia, y deberemos ensanchar nuestras miras a fin de abarcar una especie de historia de todos los casos en que nuestro entendimiento nos ha engañado, en comparación con aquéllos en que su testimonio fue exacto y verdadero. Nuestra razón debe ser considerada como una especie de causa, cuyo efecto natural es la verdad, pero de una índole tal que puede verse frecuentemente obstaculizada por la irrupción de otras causas, así como por la inconstancia de nuestros poderes mentales. Todo conocimiento se degrada de este modo en probabilidad, y esta probabilidad es mayor o menor según nuestra experiencia de la veracidad o engaño de nuestro entendimiento, y según la simplicidad o complejidad del tema.

No existe algebrista ni matemático tan experto en su ciencia que llegue a otorgar plena confianza a una

verdad nada más descubrirla, y que no la considere sino como mera probabilidad. Cada vez que revisa sus pruebas, aumenta su confianza; la aprobación de sus amigos la aumenta aún más, pero es la aprobación universal y los aplausos del mundo ilustrado lo que la lleva a su más alto grado[115]. Ahora bien, resulta evidente que este paulatino aumento de seguridad no consiste sino en la adición de nuevas pro-
181 babilidades y que se deriva de la unión constante de causas y efectos, de acuerdo con la experiencia y observación pasadas.

Raramente cifran los comerciantes su seguridad en la certeza infalible de los números cuando se trata de cálculos largos o de importancia; por el contrario, se valen de la estructura artificial de los cálculos para estimar una probabilidad más exacta que la derivada del arte y la experiencia del calculista; pues calcular implica claramente y de suyo un cierto grado de probabilidad, aunque inseguro y variable, según la experiencia del calculista y la longitud de la cuenta. Ahora bien, como no habrá nadie que sostenga que la seguridad que tenemos en una cuenta larga es mayor que la basada en una probabilidad, puedo afirmar sin riesgo alguno que apenas existe una proposición concerniente a números en la que podamos tener una seguridad mayor que la indicada; pues disminuyendo gradualmente los números, las series más largas de una suma pueden reducirse fácilmente al problema más sencillo que plantearse pueda: la suma de dos números. En base a esta suposición, encontraremos que resulta impracticable el mostrar los límites precisos entre conocimiento y probabilidad, o descubrir el número particular en que termina el uno y comienza la otra. Y, sin embargo, son de naturaleza tan contraria y discordante el conocimiento y la probabilidad, que les resulta imposible pasar insen-

---

115 Cf. II, III, 10, especialmente páginas 605 y sigs. Es, en última instancia, la *simpatía* quien nos hace dirigir nuestros esfuerzos hacia lo útil e importante para los demás.

siblemente del uno al otro; por esto es por lo que no cabe aquí distinción alguna: tienen que estar o completamente presentes o completamentes ausentes. Además, si una suma simple resultara cierta, cada una de ellas tendría que serlo también, y por consiguiente, la suma total —a menos que el todo pueda ser distinto a la suma de sus partes—. Casi había reconocido que esto era cierto, pero ahora recapacito y veo que incluso aquí se deberá rebajar sus pretensiones —igual que sucede en cualquier razonamiento— y degradarse de conocimiento en probabilidad.

Por consiguiente, y dado que todo conocimiento se reduce a probabilidad [116] y en definitiva acaba siendo de la misma naturaleza que la evidencia que empleamos en la vida corriente, tendremos que examinar ahora este último tipo de razonamiento y ver sobre qué bases se asienta.

En todo juicio que podamos realizar, tocante lo mismo a la probabilidad que al conocimiento, nos será necesario corregir en todo momento el juicio 182
primero, derivado de la naturaleza del entendimiento. Es verdad que un hombre de buen sentido y larga experiencia debe tener —y normalmente tiene— una seguridad mayor en sus opiniones que otro que sea estúpido e ignorante, y que nuestros pareceres tienen distintos grados de autoridad —aun para nosotros

[116] Quizá en ningún otro lugar del *Tratado* se advierta con más claridad la confusión entre condicionamiento psicológico y verdad lógica. Decir que «*todo* conocimiento se reduce a probabilidad» (subrayado mío, F. D.), aduciendo además un ejemplo aritmético, está en directa contradicción —reconocida, por lo demás— con la afirmación anterior de que «sólo el álgebra y la aritmética parecen ser las únicas ciencias en que pueda efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas» (I, III, 1, pág. 129). Este *psicologismo* fue corregido en la *Enquiry*, donde se admite incluso a la geometría como ciencia exacta e independiente de la experiencia: «Aunque en la naturaleza no hubiera jamás un círculo o un triángulo, las verdades demostradas por Euclides siempre conservarían su certeza y evidencia» (IV, I, pág. 62 de la trad. de J. A. Vázquez, Buenos Aires, 1945²).

mismos— en proporción a los grados de nuestra razón y experiencia. Esta autoridad nunca es completa, ni aun en el hombre de mejor sentido y más larga experiencia, pues hasta una persona así tiene que ser consciente de haber cometido muchos errores en el pasado y seguir temiendo lo mismo para el futuro. Aquí aparece entonces una especie nueva de probabilidad, que corrige y regula a la primera igual que determina su norma y proporción exacta. Así como la demostración está sometida al control de la probabilidad, así también la probabilidad está sujeta a una nueva corrección por medio de un acto reflejo de la mente, gracias al cual se convierten en objetos de nuestro examen tanto la naturaleza de nuestro entendimiento como nuestro razonamiento basado en la probabilidad.

Habiendo encontrado de este modo que en toda probabilidad hay que añadir a la incertidumbre original, inherente al asunto, una nueva incertidumbre derivada de la debilidad de la facultad judicativa, y habiendo ajustado entre sí estas dos incertidumbres, nuestra razón nos obliga ahora a añadir una nueva duda derivada de la posibilidad de error que hay en nuestra estimación de la veracidad y fidelidad de nuestras facultades. Esta es una duda que se nos presenta inmediatamente, y sobre la que, si acosamos estrechamente a nuestra razón, no podemos dejar de decidirnos. Pero aunque esta decisión resultara favorable a nuestro juicio primero, como está fundada únicamente en una probabilidad, tendrá que debilitar aún más nuestra evidencia primitiva, y verse debilitada a su vez por una cuarta duda de la misma clase, y así *in infinitum,* hasta que al final nada quede de la probabilidad original, por grande que hubiéramos supuesto que fuera y por pequeña que fuese la disminución a cada nueva incertidumbre. No hay objeto finito que sometido a una disminución repetida *in infinitum* pueda subsistir; hasta la más grande cantidad que pueda caber en la imaginación humana deberá quedar reducida de este modo a nada. Admi-

tamos que nuestra creencia primera no es nunca tan fuerte: luego infaliblemente deberá perecer al pasar por tantas inspecciones nuevas, cada una de las cuales disminuye en algo la fuerza y vigor de la creencia. Cuando reflexiono sobre la falibilidad natural de mi juicio, confío todavía menos en mis opiniones que cuando me limito a considerar los objetos sobre los que razono; y cuando voy aún más allá, y vuelvo mi mirada hacia cada estimación sucesiva que hago de mis facultades, todas las reglas de la lógica sufren una disminución continua, con lo que al final se extingue por completo toda creencia y evidencia [117]. 183

Si en este momento se me preguntara si creo sinceramente en este argumento, que con tanto trabajo parezco inculcar en los demás, y si soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en *ninguna* cosa medida *ninguna* ni de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente superflua, y que ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón a su conexión acostumbrada con una impresión presente, más de lo que podamos prohibirnos a nosotros mismos el pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que

---

[117] Esta concepción parece realmente falsa y atentatoria contra el mismo cálculo de probabilidades. Cada nueva corrección *aumenta* la certeza, en lugar de disminuirla; no de otra forma actúan las ciencias experimentales, aplicando los *coeficientes de corrección* (±); y precisamente por ello pueden ser denominadas «ciencias exactas»: «una medida puede considerarse como «exacta» cuando conocemos el intervalo de valores que pueden obtenerse al repetir las medidas. Para decirlo sucintamente, *una ciencia es exacta si se conoce la magnitud aproximada del error en sus conclusiones cuantitativas.*» (G. HOLTON y D. ROLLER: *Fundamentos de la Física Moderna.* Versión de F. J. Sancho. Barcelona, 1963, pág. 241.)

nos rodean cuando dirigimos hacia ellos nuestra vista a plena luz del sol. El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo *total* en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista, y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya de antemano ha implantado la naturaleza en la mente y convertido en algo insoslayable [118].

De modo que, al exponer con tanto cuidado los argumentos de esa fantástica secta, mi atención era tan sólo hacer que el lector se diese cuenta de la verdad de mi hipótesis: *que todos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cogitativa.* He probado aquí que, exactamente los mismos principios que nos llevan a formular una decisión sobre cualquier asunto, y a
184 corregir esa decisión mediante el examen de nuestra inteligencia, capacidad y disposición de nuestra mente en el momento en que examinaba ese asunto... he probado, digo, que si se llevan más allá esos mismos principios, y se aplican a todo nuevo juicio reflejo, deberán reducir al final a nada la evidencia original a fuerza de disminuirla continuamente, llegando así a destruir por completo toda creencia y opinión. Si la creencia, pues, fuera un simple acto del pensamiento sin ningún modo

---

[118] Hume demuestra claramente en este pasaje que su «escepticismo moderado» sirve tan sólo para acentuar su fundamental posición *naturalista.* Como indica KEMP SMITH, los intereses de Hume son, por una parte, desarrollar una disciplina escéptica que abra los ojos a quienes pretenden ir, *con la razón,* más allá de la experiencia, y, por otra, «una filosofía positiva y naturalista que señale los caminos que él (Hume) puede recorrer con confianza, sin intentar violar la naturaleza humana, y siguiendo las necesidades esenciales de ésta. En esta doble tarea es la Naturaleza, a través de las creencias a que da lugar, quien actúa como árbitro.» *(The Phil. of D. Hume,* pág. 132.) En todos estos puntos, las semejanzas del programa humeano y el kantiano son obvias. También KANT (aunque en él la creencia *(Glauben)* tenga desde luego otro sentido) afirmó: «He necesitado suprimir el *saber* para dejar sitio a la *creencia» (Crít. razón pura,* B XXX).

peculiar de concepción —o adición de fuerza y vivacidad— tendría infaliblemente que autodestruirse, y en todos los casos acabaría por suspender totalmente el juicio. Pero como cualquiera que crea vale la pena probar que, aunque no pueda encontrar error alguno en los razonamientos precedentes, él continúa sin embargo creyendo, pensando y razonando como de costumbre; como cualquiera que crea esto, digo, lo verá confirmado por la experiencia, podrá concluir entonces con certeza que su razonamiento y creencia consiste en alguna sensación o modo peculiar de concepción, imposible de destruir por meras ideas y reflexiones.

Quizá cabría preguntarse, con todo, cómo es que estos argumentos antes explicados no producen una total suspensión del juicio —y esto siguiendo incluso mi hipótesis—, y de qué modo retiene la mente en todo momento un grado de seguridad en cualquier asunto. Pues como estas nuevas probabilidades —que, a fuerza de repetirse, disminuyen continuamente la evidencia original— están basadas exactamente en los mismos princiipos, sean del pensamiento o de la sensación, que el juicio primero, parecería inevitable que, tanto en un caso como en otro, destruyeran ese juicio, así como que redujeran a la mente a una total incertidumbre al oponer entre sí pensamientos o sensaciones contrarios. Voy a suponer que me ha sido propuesto un problema: después de repasar las impresiones de mi memoria y sentidos, y de llevar mis pensamientos desde ellas a los objetos a que se unen comúnmente, siento una concepción más intensa hacia un lado que hacia otro. Es esta fuerte concepción la que forma mi decisión primera. Sigo suponiendo que, después de examinar este mismo juicio y observar por experiencia que unas veces es correcto y otras erróneo,
lo juzgo regulado por principios o causas contrapues- 185
tas, que llevan, unas a la verdad, otras al error; al sopesar estas causas contrapuestas, disminuyo mediante una nueva probabilidad la seguridad de mi decisión primera. Esta nueva probabilidad está sujeta a la mis-

ma disminución que la anterior, y así *in infinitum*. Cabe preguntarse, pues, *cómo es posible que después de todo esto sigamos reteniendo un cierto grado de creencia suficiente para nuestros propósitos, tanto en filosofía como en la vida corriente*.

Respondo que, luego de la primera y segunda decisiones, como la acción de la mente es violentada y no procede ya de modo natural, haciéndose las ideas débiles y oscuras, aunque sean iguales que al comienzo los principios de juicio y la comparación de causas opuestas, no tienen ya en modo alguno la misma influencia sobre la imaginación, ni es igual el vigor que quitan o añaden al pensamiento. Principios iguales no tienen el mismo efecto cuando la mente no llega a sus objetos con facilidad y sencillez que cuando existe una concepción más natural de las ideas; tampoco en el primer caso siente la imaginación una sensación parecida en absoluto a la surgida cuando esa facultad efectúa sus juicios comunes y opiniones. La atención se encuentra en tensión: la mente está en una posición incómoda; y como los espíritus animales se ven desviados de su curso natural, no guían ya sus movimientos las mismas leyes, o al menos no en igual grado, que les dirigían por sus canales habituales.

Si deseamos ejemplos similares, no nos resultará muy difícil encontrarlos. El presente tema, por ser de metafísica, nos lo proporcionará en abundancia. El mismo argumento que habríamos considerado convincente en un razonamiento sobre historia o política. tiene poca o ninguna influencia en estos temas más abstrusos, y ello aunque haya sido perfectamente comprendido; esto es así porque, en estos casos, es necesario estudio y esfuerzo por parte del pensamiento, a fin de comprender el razonamiento; y este esfuerzo del pensamiento perturba la operación de nuestros sentimientos, de que depende la creencia. Sucede lo mismo en otros asuntos: la tensión de la imaginación impide en todo momento el curso regular de las pasiones y sentimien-
186 tos. El poeta trágico que quisiera representar a sus héroes felices y contentos en medio de sus desventu-

ras, no tocaría nunca las pasiones. Igual que las emociones del alma impiden todo razonamiento y reflexión sutiles, del mismo modo estas últimas acciones de la mente resultan perjuidicales para las primeras. Tanto la mente como el cuerpo parecen poseer determinado grado de fuerza y actividad que no se emplea nunca en una sola acción, sino que está a expensas de todas las demás. Esto resulta aún más evidente cuando las acciones son de naturaleza totalmente distinta, pues en ese caso la fuerza de la mente se ve no sólo desviada, sino incluso modificada en su disposición, de modo que nos incapacita para realizar una transición rápida de una acción a otra, y menos aún para ejecutar ambas a la vez. No hay que extrañarse, pues, de que la convicción surgida de un razonamiento sutil disminuya en proporción a los esfuerzos que hace la imaginación por entrar en el razonamiento y concebirlo en todas sus partes. Como la creencia es una viva concepción, nunca podrá estar completa allí donde no esté basada en algo natural y sencillo.

Considero que éste es el verdadero estado de la cuestión, así que no puedo aprobar ese método expeditivo que algunos comparten con los escépticos, y en virtud del cual rechazan a la vez todos sus argumentos, sin someterlos a investigación ni examen. Si los razonamientos escépticos son fuertes, dicen, eso constituye una prueba de que la razón puede tener alguna fuerza y autoridad; si débiles, no podrán serlo tanto que invaliden todas las conclusiones de nuestro entendimiento. Este argumento no es correcto, porque los razonamientos escépticos, caso de que les fuera posible existir sin verse destruidos por su misma sutileza, tendrían que ser sucesivamente fuertes y débiles según las sucesivas disposiciones de la mente. Hay un primer momento en que la razón parece estar en posesión del trono: prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad. Por tanto, sus enemigos se ven obligados a ampararse bajo su protección, utilizando argumentos racionales para probar precisamente la falacia y necedad de la razón, con lo

que en cierto modo consiguen un privilegio real firmado y sellado por la propia razón. Este privilegio posee al principio una autoridad proporcional a la
187 autoridad presente e inmediata de la razón, de donde se ha derivado. Pero como se supone que contradice a la razón, hace disminuir gradualmente la fuerza del poder rector de ésta, y al mismo tiempo su propia fuerza, hasta que al final ambos se quedan en nada, en virtud de esa disminución regular y precisa. La razón escéptica y la dogmática son de la misma clase, aunque contrarias en sus operaciones y tendencia, de modo que cuando la última es poderosa se encuentra con un enemigo de igual fuerza en la primera; y lo mismo que sus fuerzas son en el primer momento iguales, continúan siéndolo mientras cualquiera de ellas subsista: ninguna pierde fuerza alguna en la contienda que no la vuelva a tomar de su antagonista. Hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento. Si tuviésemos que aguardar primero a su completa autodestrucción, ello no podría suceder hasta que hubieran subvertido toda convicción y destruido por completo la razón humana [119].

Sección II

DEL ESCEPTICISMO CON RESPECTO A LOS SENTIDOS [120]

Según esto, el escéptico sigue razonando y creyendo hasta cuando asegura que no puede defender su razón

[119] El mismo ejemplo (lucha entre la razón dogmática y los escépticos, y comparación de la primera con una reina —reina de las ciencias—) se encuentra en el *Pról.* a la primera edición de la *Crítica* de KANT. El desenlace es aquí aún más dramático, al recordarnos Kant las palabras de Ovidio acerca de Hécuba: «modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops» (*op. cit.,* A VIII-IX).

[120] El mejor estudio sobre el tema, centrado en esta sección,

mediante la razón; y por la misma regla, se ve obligado a asentir al principio concerniente a la existencia de los cuerpos, aunque no pueda pretender sostener la veracidad de tal principio con argumento filosófico alguno. La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones. Podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos,* pero es inútil que nos preguntemos *si hay o no cuerpos.* Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos [121].

El tema, pues, de nuestra investigación presente se refiere a las *causas* que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos. Comenzaré mis razonamien- 188
tos sobre este asunto con una distinción aparentemente superflua, a primera vista, pero que contribuirá en gran medida al perfecto entendimiento de lo que sigue. Tenemos que examinar por separado dos problemas que normalmente se confunden entre sí: por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la de la mente y percepción. Bajo este último punto incluyo su situación y sus relaciones, su posición *externa* y la *independencia* de su existencia y actuación. Ciertamente, estos dos problemas concernientes a la existencia continua y distinta de los

---

se encuentra en la obra de H. H. PRICE: *Hume's Theory of the External World* (Oxford, 1940). Cf. también, N. KEMP SMITH: *op. cit.,* Parte III, cap. XXII, págs. 465-493.

[121] Esta inflexión es fundamental. Con ella se inaugura realmente la filosofía contemporánea, al separar radicalmente entre lo «dado» y la reflexión metódica sobre ello. Estos dos planos no se abandonarán ya: corresponden, *mutatis mutandis,* a la distinción conocimiento trascendental / mundo fenoménico (Kant); metalenguaje / lenguaje objeto, en lógica; o lectura / escritura (Althusser). Véase, por ejemplo, KANT: *Crít. razón pura,* B 25/A 11: «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupe, no de objetos, sino de nuestro modo de conocer los objetos.»

cuerpos están íntimamente relacionados. En efecto, si los objetos de nuestros sentidos continúan existiendo aun cuando no se los percibe, su existencia será desde luego independiente y distinta de la percepción; y *viceversa,* si su existencia es independiente y distinta de la percepción, los cuerpos tendrán que seguir existiendo aun cuando no se los perciba. Pero aunque la solución de un problema implique la del otro, con todo, y para poder descubrir más fácilmente los principios de la naturaleza humana, que es de donde surge la decisión, nosotros seguiremos con esa distinción entre ambos problemas, y examinaremos si son los *sentidos,* la *razón* o la *imaginación* lo que origina la opinión favorable a una existencia *continua* o *distinta.* Estas son las únicas preguntas inteligibles que admite este asunto, pues en lo tocante a la noción de existencia externa, en cuanto algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos mostrado ya * lo absurdo de tal noción.

Comenzaremos por los SENTIDOS: es evidente que estas facultades son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando éstos dejan de manifestarse. Ello sería, en efecto, una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado por completo de actuar. Estas facultades, pues, en caso de tener alguna influencia en este punto,
189 deberán originar la opinión de una existencia distinta, y no continua y, para ello, deberán presentar sus impresiones, o como imágenes y representaciones, o como unas muy distintas y externas existencias.

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente* o *externo,* ya que no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, a menos que lo haga mediante al-

* Parte II, sec. 6.

guna inferencia de la razón o de la imaginación. Cuando la mente dirige su vista más allá de lo inmediatamente manifiesto, nunca podrán deberse sus conclusiones a los sentidos; y de hecho va más allá cuando, de una percepción simple, infiere una existencia doble y supone relaciones de semejanza y causalidad entre ellas.

Por tanto, si nuestros sentidos sugieren alguna idea de existencias distintas, deberán transmitir las impresiones —por una especie de falacia e ilusión— como si fueran esas mismas existencias. A este respecto, podemos observar que todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación. Ahora bien, si los sentidos nos presentasen las impresiones como externas e independientes de nosotros, tanto nosotros mismos como los objetos tendríamos que ser manifiestos a nuestros sentidos, pues de otro modo no podrían ser comparados por estas facultades. Lo difícil es saber hasta qué punto somos *nosotros* objeto de nuestros sentidos.

Es cierto que no hay problema en filosofía más abstruso que el concerniente a la identidad personal y la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona. Así, lejos de ser capaces de determinar simplemente en base a nuestros sentidos esta cuestión, tendremos que recurrir a la más profunda metafísica para darle respuesta satisfactoria, pues es evidente que, en la vida corriente estas ideas del yo y de persona no están en ningún caso muy definidas ni determinadas. **190**
Es absurdo, entonces, imaginar que los sentidos puedan distinguir en ningún momento entre nosotros mismos y los objetos externos.

A esto hay que añadir que todas las impresiones, tanto externas como internas: pasión, afección, sensación, dolor y placer, están en principio al mismo nivel; sea cual sea la diferencia que podemos obser-

var entre ellas, aparecerán en sus verdaderos colores como impresiones o percepciones. De hecho, considerando el problema como es debido, apenas si podría ser de otro modo. No cabe concebir que nuestros sentidos puedan engañarnos más en la situación y relaciones de nuestras impresiones que en la naturaleza de éstas. Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* igual que la percepción [122], es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente: eso sería suponer que podemos estar equivocados aun en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes.

Sin embargo, para no perder más tiempo examinando si es posible que nuestros sentidos nos engañen y representen nuestras percepciones como distintas de nosotros —esto es, como *externas* e *independientes*— convengamos en que realmente nos engañan, y veamos si este error se debe a una sensación inmediata, o a alguna otra causa.

Comenzando con el problema de la existencia *externa,* quizá pueda decirse que, dejando a un lado la cuestión metafísica de la identidad de una sustancia pensante, es evidente que nuestro cuerpo nos pertenece, y que, cuando varias impresiones aparecen como siendo exteriores al cuerpo, suponemos también que son exteriores a nosotros mismos. El papel sobre el que escribo en este momento está allende mi mano. La mesa está allende el papel. Las paredes de la habitación, allende la mesa. Y al dirigir mi vista a la ventana, contemplo una gran extensión de campos y

---

122 En el *Apêndice* de 1740 (832) Hume señala que debe leerse: «es en *realidad* una percepción». Aunque, según nos dice, se trata de un error tipográfico, cabe pensar si no será más bien una corrección que afecta al sentido. En la primera lectura, habría que postular una similitud entre dos cosas distintas: el objeto externo, y la percepción. Tras la corrección, *sólo* existen las percepciones.

edificios allende mi habitación. De todo esto podría inferirse que no hace falta más facultad que los sentidos para convencernos de la existencia externa de 191
los cuerpos. Pero para guardarnos de hacer esta inferencia no necesitamos sino considerar las tres reflexiones siguientes. *Primera:* que, hablando con propiedad, no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos; de modo que atribuir existencia real y corpórea a esas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora. *Segunda:* los sonidos, sabores y olores, aun siendo considerados normalmente por la mente como cualidades independientes y continuas, no parecen tener existencia alguna en extensión, y en consecuencia no pueden aparecer a los sentidos como si fueran algo situado externamente al cuerpo. La razón por la que les atribuimos un lugar será considerada más adelante *. *Tercera:* ni siquiera nuestra vista nos informa de la distancia o externidad (por así decirlo) de una forma inmediata y sin un cierto razonamiento y experiencia, como reconocen los filósofos más razonables.

En cuanto a la *independencia* de nuestras percepciones en su relación con nosotros, ello no podrá ser nunca objeto de los sentidos; cualquier opinión que nos hagamos a este respecto tendrá que derivarse de la experiencia y observación. Más adelante veremos que nuestras conclusiones basadas en la experiencia están lejos de favorecer la doctrina de la independencia de nuestras percepciones. Mientras tanto, podemos señalar que, cuando hablamos de existencias reales y distintas, por lo común tenemos más en cuenta su independencia que su ubicación externa en un lugar; y pensamos que un objeto tiene suficiente realidad cuando su ser es continuo e independiente de los in-

* Sec. 5.

cesantes cambios que notamos dentro de nosotros mismos.

De este modo, y resumiendo lo dicho sobre los sentidos, es evidente que éstos no nos entregan noción alguna de existencia continua, pues no pueden actuar más allá de los límites en que de hecho actúan. Menos aún originan la creencia en una existencia distinta, pues no pueden ofrecer a la mente tal cosa, ni como algo representado ni como algo original. Para ofre-
192 cerla como representada tendrían que mostrar a la vez un objeto y una imagen; para ofrecerla como original, deberían transmitir una falsedad, y esta falsedad debería encontrarse en las relaciones y la situación, para lo cual tendríamos que ser capaces de comparar el objeto con nosotros mismos; e incluso en ese caso, ni nos engañarían, ni es posible que lo hicieran. Por consiguiente, podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos.

A fin de confirmar este punto, podemos distinguir tres tipos de impresiones transmitidas por los sentidos. El primer tipo comprende las impresiones de figura, grosor, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, las de colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero, las impresiones de dolor y placer surgidas de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo; cuando me corto con un cuchillo, etc. [123]. Tanto los filósofos como el vulgo suponen que las impresiones del primer tipo tienen una existencia distinta y continua [124]. Solamente el vulgo ve también así a las del segundo tipo. Finalmente, tanto los filósofos como

---

[123] Se trata de la famosa distinción entre cualidades primeras y segundas (cf. LOCKE: *Essay,* II, VIII, págs. 9-10).

[124] Evidentemente, Berkeley no se incluiría entre esos «filósofos». Sin embargo, al estudiar Hume de nuevo el tema en la *Enquiry,* señala por qué no toma en consideración sus argumentos: «que son, en realidad, meramente escépticos, resulta *de que ellos no admiten respuestas y no producen convicción.* Su único efecto es causar la momentánea sorpresa, irresolución y confusión que es el resultado del escepticismo.» (XII, pág. 227, n. 1 de la *ed. esp. cit.).*

el vulgo estiman que las del tercero son simplemente percepciones, y por consiguientes seres discontinuos y dependientes.

Ahora bien, es evidente que, con independencia de
nuestra opinión filosófica, los colores, sonidos, calor
y frío —tal como se manifiestan a los sentidos— exis-
ten del mismo modo que el movimiento y la solidez,
y que la diferencia que a este respecto hacemos entre
ellos no surge de la mera percepción. Tan fuerte es
el prejuicio en favor de la existencia distinta y con-
tinua de las cualidades señaladas en primer lugar que,
cuando los filósofos modernos sostienen la opinión
contraria, la gente se imagina que casi puede refutar
esa opinión en base a lo que siente y experimenta,
y que son los sentidos mismos quienes contradicen esa
teoría filosófica. También es evidente que los colores,
sonidos, etc. están originalmente al mismo nivel que
el dolor producido al cortarse uno con un cuchillo,
o el placer experimentado al arrimarse al fuego, y que
la diferencia entre esos dos tipos no está basada ni
en la percepción ni en la razón, sino en la imagina-
ción. En efecto, como hay que reconocer que ambos no
son sino percepciones procedentes de las particulares
configuraciones y movimientos de las partes del cuer- 193
po, ¿en qué podría consistir su diferencia? En suma,
podemos concluir que, por lo que respecta al juicio
de los sentidos, todas las percepciones tienen el mismo
modo de existencia.

En el caso de los sonidos y colores, podemos observar también que nos es posible atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin necesidad de consultar en ningún momento a la RAZON, ni sopesar nuestras opiniones mediante principios filosóficos. De hecho, sea cual sea el tipo de argumentos convincentes que los filósofos se imaginen que pueden presentar para asentar la creencia en objetos independientes de la mente, es obvio que esos argumentos no serán conocidos sino por unos pocos, y que no se debe a estas personas el que los niños, los campesinos y la mayor parte de la humanidad se vean

inducidos a atribuir objetividad a algunas impresiones, negándola a otras. De acuerdo con esto, encontramos que todas las conclusiones que el vulgo se forja en su cabeza contradicen directamente a las confirmadas por la filosofía. En efecto, la filosofía nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente. Pero como esta opinión es enteramente irrazonable, deberá proceder de una facultad distinta al entendimiento. Y a esto podemos añadir que, en tanto consideremos nuestras percepciones y los objetos como la misma cosa, no podremos nunca inferir la existencia de éstos de la de aquéllas, ni efectuar razonamiento alguno basado en la relación de causa y efecto. Y aun después de distinguir entre percepciones y objetos, nos será inmediatamente evidente nuestra incapacidad de razonar desde la existencia de las unas a la de los otros. Así que, en suma, nuestra razón no nos da, ni le sería posible darnos bajo ningún supuesto, seguridad alguna de la existencia distinta y continua de los cuerpos. Esa opinión tendrá que deberse enteramente a la IMAGINACION, que será ahora nuestro tema de estudio [125].

194 Dado que toda impresión es una existencia interna y efímera —y como tal se manifiesta— la noción de su existencia distinta y continua tendrá que deberse a la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación; y como esta noción no se extiende a todas ellas, deberá surgir de ciertas cualidades peculiares de algunas impresiones. Por consiguiente, nos será fácil descubrir esas cualidades si comparamos las impresiones a que atribuimos existencia continua y distinta con aquellas otras consideradas como internas y efímeras. Podemos señalar,

---

[125] La imaginación tiene una función *trascendental* (en sentido filosófico estricto) en el sistema de Hume. Un excelente estudio del tema, en JAN WILBANKS: *Hume's Theory of Imagination,* La Haya, 1968.

pues, que no se debe al modo involuntario de recepción de ciertas impresiones, como se supone corrientemente, ni tampoco a la fuerza y violencia de éstas, el que les asignemos una realidad y existencia continua que no admitimos en otras voluntarias y débiles. En efecto, es evidente que nuestras sensaciones de dolor y placer, nuestras pasiones y afecciones, son cosas de las que en ningún momento suponemos que tengan existencia allende nuestra percepción; y, sin embargo actúan con mayor violencia y son igual de involuntarias que las impresiones de figura y extensión, color y sonido, que suponemos son seres permanentes. Cuando el calor del fuego es moderado, se supone que existe en el fuego mismo, y sin embargo, el dolor que nos causa si nos acercamos mucho a él no se estima tenga otro ser que en la percepción.

Habiendo rechazado así estas opiniones vulgares, tendremos que buscar otra hipótesis que nos permita descubrir esas peculiares cualidades de nuestras impresiones, y que nos haga atribuir a éstas una existencia distinta y continua.

Luego de un breve examen, encontramos que todos los objetos a que atribuimos existencia continua tienen una peculiar *constancia,* que los distingue de aquellas impresiones cuya existencia depende de nuestra percepción. Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mí sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma uniforme manera, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos. Lo mismo ocurre con todas las impresiones de cuyos objetos se suponga que tienen una existencia externa; pero no ocurre en cambio con ninguna otra impresión, sea débil o violenta, voluntaria o involuntaria.

Esta constancia no es sin embargo tan perfecta que no admita muchas excepciones de consideración. Los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades,

y luego de una pequeña ausencia o interrupción en su contemplación pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una *coherencia,* y siguen dependiendo regularmente unos de otros. Y esto es la base de una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos. Cuando regreso a mi habitación tras una hora de ausencia, no encuentro el fuego de mi hogar en la misma situación en que lo dejé, pero otros casos me han acostumbrado ya a ver una alteración similar producida en un espacio de tiempo similar, me encuentre presente o ausente, cerca o lejos. Luego esta coherencia en los cambios es una de las características de los objetos externos, igual que lo es la constancia.

Una vez encontrado que la opinión de la existencia continua de los cuerpos depende de la COHERENCIA y CONSTANCIA de ciertas impresiones, paso a examinar ahora de qué modo originan estas cualidades una opinión tan extraordinaria. Comenzaremos por la coherencia: podemos observar que hasta las impresiones internas, que consideramos como algo fugaz, perecedero, muestran también una cierta coherencia o regularidad en sus manifestaciones, aunque ésta sea de naturaleza algo diferente a la descubierta en los cuerpos. Se ve por experiencia que nuestras pasiones tienen una conexión mutua y que dependen unas de otras, pero en ningún caso hace falta suponer que han existido y operado cuando han sido percibidas, con el fin de preservar la misma dependencia y conexión de que teníamos experiencia. No sucede lo mismo con los objetos externos, que requieren una existencia continua, pues de lo contrario perderían en gran me-
196 dida la regularidad de su operación. Me hallo ahora sentado en mi habitación, con la cara vuelta hacia el fuego: todos los objetos que impresionan mis sentidos están contenidos en un círculo de pocas yardas en torno mío. Mi memoria, ciertamente, me informa de la existencia de muchos objetos; pero esta información

no va más allá de la existencia pasada de éstos, y ni mis sentidos ni mi memoria me dan testimonio alguno de la continuidad del ser de esos objetos. Mientras estoy sentado de este modo y doy vueltas a estos pensamientos, oigo de repente un ruido, como el de una puerta girando sobre sus goznes, y poco después veo un recadero que avanza hacia mí. Tales cosas me dan ocasión para muchas nuevas reflexiones y razonamientos. En primer lugar, jamás he podido observar que este ruido pudiera deberse a otra cosa que al movimiento de una puerta, de lo que infiero que el fenómeno ahora ocurrido contradiría toda experiencia pasada si la puerta —que, según recuerdo, estaba al otro lado de la habitación— no continuara existiendo. También he encontrado en todos los casos que el cuerpo humano posee una cualidad que llamo gravedad y que le impide subir por el aire, como tendría que haber hecho el recadero para llegar a mi habitación si las escaleras de que guardo recuerdo se hubieran aniquilado en mi ausencia. Pero esto no es todo. El recadero me entrega una carta; y cuando la abro, me doy cuenta por el modo de escribir y por la firma de que me la envía un amigo que dice hallarse a doscientas leguas de distancia. Es evidente que nunca podré dar una explicación de este fenómeno que pueda concordar con mi experiencia en otros casos, si no despliego en mi mente el mar y el continente entero que nos separa, y si no supongo los efectos y la existencia continua de postas y barcazas, según mi memoria y observación. Estos fenómenos del recadero y de la carta contradicen, si se consideran desde cierto respecto, la experiencia común, y pueden tenerse por objeciones a las máximas que nos formamos acerca de las conexiones de causas y efectos. Yo estoy acostumbrado a oír un sonido determinado y a ver simultáneamente un determinado objeto en movimiento. Pero en este caso particular no he recibido a la vez ambas percepciones. Estas observaciones se contradicen, a menos que suponga que la puerta sigue existiendo y que ha sido abierta sin que me diera cuenta 197

de ello. Y esta suposición, que era en principio totalmente arbitraria e hipotética, adquiere ahora fuerza y evidencia por ser la única que me permite reconciliar esas contradicciones. Apenas existe un momento en mi vida en que no se me presente un caso similar a éste, y en que no tenga ocasión de suponer la existencia continua de los objetos, a fin de conectar sus apariencias pasadas con la presente, confiriéndolas esa unión que por experiencia he encontrado conveniente a su naturaleza y circunstancias particulares. Por esta razón, me veo obligado a considerar el mundo como algo real y duradero, y que conserva su existencia aun cuando no esté ya presente a mi percepción.

Ahora bien, aunque pueda parecer que esta conclusión, basada en la coherencia de los fenómenos, es de igual naturaleza que nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos, en cuanto que se deriva de la costumbre y está regulada por la experiencia pasada, si sometemos ambos a examen hallaremos que en el fondo difieren notablemente, y que la inferencia desde la coherencia surge del entendimiento y la costumbre de un modo indirecto y oblicuo. En efecto, fácilmente se concederá que, dado que en realidad nada hay presente a la mente sino las propias percepciones de ésta, no sólo es imposible que pueda adquirirse un hábito de otro modo que por la regular sucesión de estas percepciones, sino también que ese hábito exceda de este grado de regularidad [126]. Por consiguiente, ningún grado de regularidad en nuestras percepciones nos podrá servir nunca de fundamento para inferir un grado mayor de regularidad en algunos objetos que no son percibidos, dado que esto supone una contradicción: sería un hábito adquirido gracias a algo que nunca estuvo presente a la mente. Sin embargo, es evidente que, siempre que inferimos la existencia continua de los objetos sensibles a partir de la coherencia de estos

[126] Este punto es importante, por indicar las *causas* de la costumbre. Esta surge, en efecto, de la coherencia y consistencia de nuestras percepciones.

objetos y de la frecuente de su unión, lo hacemos para conferirles una regularidad mayor que la observada en nuestras meras percepciones. Observamos una conexión entre dos clases de objetos en su pasada manifestación a los sentidos, pero somos incapaces de 198
percibir que esta conexión sea perfectamente constante, pues nos basta volver la cabeza o cerrar los ojos para interrumpirla. En este caso, ¿no suponemos que estos objetos siguen teniendo su conexión habitual a pesar de esa aparente interrupción, y que las manifestaciones irregulares están unidas por algo que no podemos percibir? Pero como todo razonamiento concerniente a cuestiones de hecho surge sólo de la costumbre, y la costumbre no puede ser otra cosa que el efecto de percepciones repetidas, que llevemos la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de algún otro principio.

Al examinar el fundamento de las matemáticas, he señalado ya * que la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando no se acaben sus objetos, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. Hice notar allí que la razón de ello se encuentra en que, luego de considerar varios criterios vagos de igualdad y de corregir unos con otros, pasamos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de esa relación que ya no se ve sometido al menor error o variación. Es el mismo principio el que nos lleva fácilmente a aceptar la opinión favorable a la existencia continua de los cuerpos. Los objetos muestran ya una cierta coherencia cuando se manifiestan a nuestros sentidos, pero esta coherencia es mucho mayor y uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continua. Y como la mente ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformi-

* Parte II, sec. 4.

dad entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible. La simple suposición de la existencia continua de los objetos basta para este propósito, y nos da una noción de regularidad mucho mayor que la que tenemos cuando no vamos más allá de nuestros sentidos.

Sin embargo, sea cual sea la fuerza que podamos atribuir a este principio, me temo que resulte demasiado débil para sostener por sí sólo un edificio tan
199 vasto como éste de la existencia continua de todos los cuerpos externos, por lo que debemos juntar la *constancia* de su aparición a la *coherencia,* a fin de dar cuenta satisfactoria de esa opinión. Pero como la explicación de esto me introducirá en un amplio campo de razonamientos muy profundos, pienso que para evitar confusiones será conveniente dar primero un breve esquema o resumen de mi teoría, desarrollando después todas sus partes en su entera extensión. Esta inferencia basada en la constancia de nuestras percepciones, igual que la precedente lo estaba en la coherencia; es la que origina la opinión de la existencia *continua* de los cuerpos, anterior y causante de la de su existencia *distinta.*

Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones y que, por ejemplo, hemos encontrado que la percepción del sol o del océano vuelve a nosotros luego de una ausencia, o anulación de esa percepción, con partes similares y en un orden similar al que tenían en su primera manifestación, no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad,

desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y de la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa; de acuerdo, pues, con el razonamiento anterior, la esencia misma de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción.

Cuatro puntos son necesarios para justificar este sistema. *Primero:* explicar el *principium individuationis,* o principio de identidad. *Segundo:* dar una **200**
razón de que sea la semejanza de nuestras percepciones interrumpidas y discontinuas la que nos lleve a atribuirles esa identidad. *Tercero:* explicar esa inclinación que nos proporciona la ilusión de la unión de esas apariencias discontinuas mediante una existencia continua. *Cuarto* y último: explicar la fuerza y vivacidad de concepción que surge de la inclinación.

Veamos primero lo referente al principio de individuación. Podemos observar que la contemplación de un objeto no basta para proporcionar la idea de identidad. En efecto, si en la proposición *un objeto es igual a sí mismo* la idea expresada por la palabra *objeto* no se distinguiera en absoluto de la expresada por *sí mismo,* en realidad no daríamos nada a entender, ni contendría la proposición un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación. Un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la de identidad.

Por otra parte, una multiplicidad de objetos jamás puede proporcionar esta idea, por semejantes que se les suponga. La mente asegura siempre que el uno no es el otro, y los considera como formando dos, tres o cualquier número preciso de objetos, cuyas existencias son por entero distintas e independientes.

Dado que lo mismo el número que la unidad son incompatibles con la relación de identidad, ésta deberá hallarse en algo distinto. Pero, a decir verdad, esto parece a primera vista absolutamente imposible: entre unidad y número no cabe término medio, igual que tampoco lo hay entre existencia y no existencia. Una vez que se supone existente a un objeto, tenemos que suponer o que el otro existe también, en cuyo caso tenemos la idea de número, o que no existe, en cuyo caso el primer objeto sigue siendo unidad.

Para resolver esta dificultad tenemos que recurrir a la idea de tiempo o duración [127]. Ya he señalado * que el tiempo, tomado en sentido estricto, implica sucesión, y que, cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable, lo hacemos sólo gracias a una ficción de
201 la imaginación, mediante la cual suponemos que el objeto inmutable participa de los cambios de los objetos coexistentes, y en particular de los cambios de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación se produce casi universalmente, y es por su medio como un objeto aislado, situado ante nosotros, y examinado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción ni variación, resulta capaz de darnos una noción de identidad. En efecto, cuando consideramos dos momentos cualesquiera de ese tiempo, vemos que pueden ser situados desde dos perspectivas diferentes: podemos examinarlos en el mismísimo instante, en cuyo caso nos dan la idea de número, y esto tanto por sí mismos como por el objeto, que debe ser multiplicado para poder conce-

---

[127] Esta es una contribución capital de Hume, que entronca naturalmente con los análisis kantianos (y, a su través, con los de Husserl y Heidegger). El problema de lo «uno en lo múltiple», de la *sustancia,* en definitiva, es aquí transferido del lenguaje del espacio al del *tiempo*. La sustancia no será ya un *soporte* trascendente a lo dado, sino una *permanencia* empírica (cf. KANT: *Crít. razón pura,* B 183/A 143: «El esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo»).

* Parte II, sec. 5.

birlo a la vez como existente en estos dos momentos diferentes del tiempo; o podemos describir la sucesión del tiempo· mediante una similar sucesión de ideas, concibiendo primero un momento junto con el objeto entonces existente, para imaginar después un cambio en el tiempo sin *variación* ni *interrupción* del objeto, en cuyo caso nos da la idea de unidad. He aquí, pues, una idea que es término medio entre unidad y número o que, hablando más propiamente, es cualquiera de estas cosas según la perspectiva en que la tomemos: llamamos a esta idea la idea de identidad [128]. Ninguna propiedad del lenguaje nos permite decir que un objeto es igual a sí mismo, a menos que con ello queramos decir que el objeto existente en un tiempo es igual al existente en otro. De este modo, distinguimos entre la idea mentada por la palabra *objeto* y la mentada por la palabra *sí mismo,* sin llegar al extremo de utilizar el número y sin restringirnos tampoco a una unidad absoluta y estricta.

Así, el principio de individuación no consiste sino en la *invariabilidad* e *imposibilidad de interrupción* de un objeto cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes períodos de su existencia, sin romper su contemplación ni verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número.

---

[128] El argumento puede esquematizarse del modo siguiente:

A) elegimos dos instantes cualesquiera;

B) concebimos esos instantes *simultáneamente:* origen de la idea de *número,*

  B.1) ya por sí mismos,

  B.2) ya en relación con el objeto, que temporalmente miden;

C) imaginamos que cambia el instante, pero *no* el objeto: origen de la idea de *unidad;*

D) y, sin embargo, sólo hemos descrito de dos modos diferentes (B y C)·una *misma* idea: la idea de *identidad.*

Obsérvese que, de este modo, Hume refuta en realidad su anterior tratamiento de la identidad (I, I, 5, y I, III, 1), en donde consideraba esta idea como relación genuina, y, desde luego, no ficticia.

Paso ahora a explicar la *segunda* parte de mi sistema, y a mostrar por qué la constancia de nuestras
202 percepciones nos lleva a atribuir a éstas una perfecta identidad numérica, a pesar de que existan muy largos intervalos entre sus apariciones y tengan solamente una de las cualidades esenciales de la identidad: la *invariabilidad*. A fin de evitar toda ambigüedad y confusión a este respecto, señalaré que voy a explicar aquí las opiniones y creencia del vulgo en lo referente a la existencia de los cuerpos, y que, por consiguiente, tendré que conformarme enteramente al modo que éste tiene de pensar y expresarse. Ahora bien, ya hemos hecho notar que, por mucho que los filósofos puedan distinguir entre objetos y percepciones sensibles (que suponen coexistentes y semejantes), ésta es con todo una distinción que la generalidad de los hombres no comprenden, ya que cuando perciben un solo ser no pueden asentir nunca a la opinión en pro de una doble existencia y representación. Las sensaciones mismas que entran por los ojos o los oídos son para ellos, los objetos verdaderos, y no pueden concebir fácilmente que la pluma o el papel que perciben inmediatamente representen otra cosa diferente, aunque semejante. Por tanto, y a fin de acomodarme a sus nociones, supondré, en primer lugar, que hay una sola existencia, a la que llamaré indiferentemente *objeto* o *percepción,* según convenga mejor a mis propósitos; además, entenderé por esos términos lo que cualquier hombre normal entiende por sombrero, zapato, piedra o cualquier otra impresión transmitida por los sentidos. Ya tendré la precaución de advertir el momento en que utilizaré de nuevo un modo más filosófico de hablar y pensar [129].

---

[129] Lo cierto es que Hume no respeta esta contención: no puede decirse que ni en razonamiento ni en terminología se adecúe al vulgo. Por lo demás, ni el «vulgo» ni su lenguaje identifican 'objeto' y 'percepción del objeto'. Hume parece aquí más atento a las exigencias de su sistema que a las del lenguaje ordinario. Como dice FLEW: «Siempre nos acompaña

Entrando ya en el problema del origen del error y engaño con respecto a la identidad, y que se produce cuando atribuimos tal cosa a nuestras percepciones semejantes, a pesar de su carácter discontinuo, tendré que volver a emplear aquí una observación ya explicada y probada *. Nada es más apto para llevarnos a tomar erróneamente una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación, haciendo así pasar fácilmente de la una a la otra. De todas las relaciones, la más eficaz a este respecto es la de semejanza; y lo es porque no sólo **203**
origina una asociación de ideas, sino también de disposiciones, y nos lleva a concebir una idea mediante un acto u operación de la mente similar a aquel por el que concebimos la otra. Ya he señalado la gran importancia de este punto; y podemos establecer, como regla general, que sean cuales sean las ideas que situemos en la mente con la misma disposición, o con una similar, están muy expuestas a ser confundidas. La mente pasa con facilidad de la una a la otra, y no percibe el cambio a menos que preste una rigurosa atención, cosa de la que, hablando en general, es totalmente incapaz.

A fin de aplicar esta máxima general, deberemos examinar primero la disposición de la mente al contemplar un objeto que guarda una identidad perfecta, encontrando luego algún otro objeto que, por causar una disposición similar, se confunda con aquél. Cuando fijamos nuestro pensamiento en un objeto y suponemos que sigue siendo el mismo durante algún tiempo, es evidente que damos por supuesto que el cambio se da sólo en el tiempo, y que en ningún caso nos obliga a producir una nueva imagen o idea

---

la tentación de convertir el mundo, deliberadamente limitado, de nuestros propios intereses, en el único mundo real.» *(op. cit.,* pág. 255). La advertencia (implícita) de que se adopta de nuevo la terminología filosófica, puede encontrarse en la página *211* (305 de nuestra edición): «Debería ser consecuencia natural...».

* Parte II, sec. 5.

del objeto. Las facultades de la mente descansan, en cierto modo, y no realizan más ejercicio que el necesario para continuar la idea que ya poseíamos y que subsiste sin variación ni interrupción. El paso de un momento a otro apenas si es sentido, ni se distingue por una diferente percepción o idea que pudiera requerir una dirección diferente de los espíritus animales para ser concebido.

Ahora bien, ¿qué otros objetos, además de los idénticos, son capaces de colocar a la mente en la misma disposición cuando ésta los examina, y de causar el mismo paso ininterrumpido de la imaginación de una idea a otra? Esta pregunta es de extrema importancia, pues si podemos encontrar esos objetos, nos resultará factible concluir con certeza, en base al principio precedente, que son confundidos de forma muy natural con los objetos idénticos, y tomados por ellos en la mayoría de nuestros razonamientos. Pero aunque esta cuestión sea muy importante, no
204 resulta muy difícil ni dudosa. En efecto, respondo inmediatamente a ella diciendo que una sucesión de objetos relacionados coloca a la mente en esa disposición, y que dicha sucesión es considerada con el mismo progreso suave e ininterrumpido de la imaginación que acompaña a la contemplación del mismo objeto inmutable. La misma naturaleza de la relación consiste en conectar nuestras ideas entre sí, facilitando, cuando una aparece, la transición a su idea correlativa. El paso entre ideas relacionadas, pues, es tan suave y fácil que produce poca alteración de la mente, y parece como si se estuviera siguiendo una misma dirección; y como la continuación de una misma acción es efecto de la contemplación continua del mismo objeto, ésta es la razón de que atribuyamos identidad a toda sucesión de objetos relacionados. El pensamiento se desliza a lo largo de la sucesión con la misma facilidad que si considerara un solo objeto, y de este modo confunde la sucesión con la identidad.

Veremos más adelante muchos ejemplos de esta tendencia de la relación a hacernos atribuir *identidad* a objetos diferentes, pero ahora nos limitaremos al asunto presente. Hallamos por experiencia que existe una *constancia* tal en casi todas las impresiones de los sentidos que su interrupción no produce alteración alguna en ellas, ni les impide volver a ser iguales en su manifestación y situación que en su existencia primera. Contemplo el mobiliario de mi habitación; cierro los ojos y luego los abro: encuentro que las nuevas percepciones son completamente semejantes a las que antes impresionaron mis sentidos. Esta semejanza es observada miles de veces, y de un modo natural conecta entre sí muchas ideas de esas percepciones discontinuas, por medio de la más fuerte relación, con lo que lleva a la mente a pasar fácilmente de una a otra. Una transición fácil, o paso de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas, viene a ser casi lo mismo que la disposición de la mente con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida. Por eso resulta muy natural tomar erróneamente la una por la otra *.

---

* Hay que reconocer que este razonamiento es algo abstruso y difícil de comprender, pero es notable que pueda convertirse esta misma dificultad en una prueba del razonamiento. Podemos señalar que existen dos relaciones, y las dos de semejanza, que contribuyen a que tomemos erróneamente la sucesión de nuestras percepciones discontinuas por un objeto idéntico. La primera es la semejanza de las percepciones; la segunda, la semejanza que el acto de la mente, al examinar la sucesión de objetos semejantes, tiene con el acto de la mente por el que examina un objeto idéntico [130]. Ahora bien: estas semejanzas son propensas a confundirse entre sí. Y resulta natural que las confundamos, de acuerdo a este mismo razonamiento. Pero mantengámoslas separadas, y veremos que no hay dificultad alguna en concebir el argumento precedente.

[130] Compárese esta doble semejanza con la doble asociación que señala Hume al estudiar las pasiones indirectas (II, I, 4). El problema, en ambos casos, es de *dónde* procede ese «objeto idéntico» (el *yo,* en el tema de las pasiones; la *cosa,* en el problema presente). ¿Cabe considerar la «ficción» imaginativa humeana como una anticipación (oculta tras la terminología psicologista) de la «unidad de apercepción» kantiana?

205 Las personas que sostienen esa opinión acerca de la identidad de nuestras percepciones semejantes pertenecen, en general, a toda la parte no pensante ni filosófica de la humanidad (esto es: todos nosotros, en un momento u otro) y que, en consecuencia, suponen que sus percepciones son sus únicos objetos y no piensan jamás en una doble existencia interna y externa, representante y representada. La misma imagen presente a los sentidos es para nosotros el cuerpo real, y es a estas imágenes discontinuas a las que atribuimos una identidad perfecta. Pero como la interrupción de la aparición parece contraria a la identidad y nos lleva naturalmente a considerar estas percepciones semejantes como diferentes entre sí, nos vemos aquí en el problema de cómo reconciliar opiniones tan opuestas. El paso suave de la imaginación a través de las ideas de percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas una identidad perfecta. El modo discontinuo de su aparición nos lleva a considerarlas como seres muy parecidos, pero sin embargo distintos, y manifiestos a intervalos. La perplejidad que surge de esta contradicción produce una inclinación a unir estas apariciones discontinuas mediante la ficción de una existencia continua, que es la *tercera* parte de la hipótesis que me había propuesto explicar.

Partiendo de la experiencia, nada hay más cierto que el sensible desagrado que produce cualquier contradicción, sea de los sentimientos o de las pasiones, proceda de fuera o de dentro, de la oposición de objetos externos o de la pugna de principios internos. Por el contrario, todo lo que coincide con las inclinaciones naturales, concurriendo ya externamente a su satisfacción o haciéndolo internamente con sus
206 movimientos, proporciona con seguridad un vivo placer. Ahora bien, como existe aquí una oposición entre la noción de la identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su aparición, la mente tiene que sentirse incómoda en esta situación, y buscará naturalmente remedio a esa incomodidad. Dado que la

incomodidad resulta de la oposición de dos principios contrarios, habrá que buscar el remedio sacrificando un principio en favor del otro. Pero como el suave paso de nuestro pensamiento a través de nuestras percepciones semejantes nos lleva a atribuir a éstas identidad, nunca podremos abandonar tal opinión sin resistencia. Tendremos entonces que volver al otro lado y suponer que nuestras percepciones ya no son discontinuas, sino que conservan una existencia continua e invariable, y que por esta razón son totalmente idénticas. Pero como en este caso las interrupciones en la aparición de esas percepciones son tan largas y frecuentes, es imposible que las pasemos por alto; y puesto que la *aparición* de una percepción en la mente, por una parte, y su *existencia,* por otra, parecen ser a primera vista exactamente la misma cosa, es dudoso que podamos asentir alguna vez a contradicción tan palpable y suponer que una percepción existe sin estar presente a la mente. A fin de dilucidar este asunto y de ver cómo la discontinuidad en la aparición de una percepción no implica necesariamente una interrupción en su existencia, será conveniente tocar ligeramente algunos principios que más adelante examinaremos con mayor amplitud *.

Podemos comenzar señalando que la dificultad en el caso presente no se encuentra en el hecho de si la mente realiza una tal conclusión acerca de la existencia continua de sus percepciones, sino sólo en el modo en que se ha realizado la conclusión y en los principios de que ésta se deriva. Es cierto que casi todos los hombres, incluidos los filósofos, toman durante la mayor parte de su vida las percepciones como si fueran los únicos objetos que hay, y suponen que el ser íntimamente presente ante la mente es el cuerpo real o existencia material. También es cierto que esta misma percepción u objeto se supone que **207**
tiene un ser continuo e ininterrumpido, que no resulta ni aniquilado por nuestra ausencia ni traído a

* Sec. 6.

la existencia por nuestra presencia. Cuando estamos ausentes, decimos que sigue existiendo el objeto, pero que no lo percibimos, que no lo vemos. Cuando estamos presentes, decimos que lo percibimos o vemos. Surgen aquí, pues, dos cuestiones. *Primera:* cómo podemos estar convencidos de que es verdad la suposición de que una percepción esté ausente de la mente sin resultar aniquilada. *Segunda:* de qué modo concebimos que un objeto se hace presente a la mente sin que exista ninguna nueva creación de una percepción o imagen, y qué queremos decir con este *ver, sentir* y *percibir.*

Por lo que respecta a la primera cuestión, podemos señalar que lo que llamamos *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones y que se suponen, aunque erróneamente, dotadas de perfecta simplicidad e identidad[131]. Ahora bien, como toda percepción puede distinguirse de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular; esto es, en romper todas las relaciones que la unían a esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante.

El mismo razonamiento nos proporciona la respuesta a la segunda cuestión. Si el nombre de *per-*

---

[131] Este pasaje anticipa el estudio de la identidad personal (I, IV, 6); sólo interesa señalar ahora que la provocativa expresión «montón» *(heap),* aunque utilizada posiblemente con un interés retórico, no concuerda con la idea que el propio Hume parece tener de la mente (y de la sustancia, en general), como «estructura», organizada por los principios de asociación. Kemp Smith ha mostrado que el término *heap* fue tomado de la traducción inglesa del *Dictionnaire* de Bayle: «la mente del hombre sería... un *Ens per aggregationem,* una colección o montón *(heap)* de sustancias, igual que todas las cosas materiales.» (art. *Rorarius,* cit. en KEMP SMITH: *op. cit.,* página 496). Ya en 1932 había hecho notar Laird esta dependencia, aunque con respecto a la posterior comparación (véase *infra,* pág. 411) del alma con una república (cf. JOHN LAIRD: *Hume's Philos. of Human Nature.* Hamden, Conn., 1967², página 163).

cepción no hace de esta separación de una mente algo absurdo y contradictorio, el nombre de *objeto,* que representa exactamente la misma cosa, no podrá hacer nunca que su conjunción sea imposible. Los objetos externos se ven y se tocan, y se manifiestan a la mente; esto es, adquieren tal relación con un montón conectado de percepciones, que influyen muy notablemente sobre éstas al aumentar su número mediante reflexiones y pasiones presentes, abasteciendo a la memoria de ideas. El mismo ser continuo e ininterrumpido puede, pues, estar a veces presente ante la mente y otras ausente, sin cambio real o esencial en el ser mismo. Una aparición discontinua a los sentidos no implica necesariamente una discontinuidad en la existencia. La suposición de la existencia 208
continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción. Podemos, pues, disculpar fácilmente la inclinación que mostramos hacia esa suposición. Cuando la semejanza exacta de nuestras percepciones nos lleva a atribuirles identidad, podemos eliminar la aparente interrupción figurándonos un ser continuo que pueda llenar los intervalos, preservando así una identidad perfecta y completa en nuestras percepciones [132].

---

[132] Podemos esquematizar el análisis de la creencia en la existencia de los cuerpos, del modo siguiente:

1.° *Principio de identidad:* producto de la *ficción* por la que aplicamos la idea de tiempo a un objeto invariable y continuo.

2.° *Confusión,* por la que atribuimos la identidad precedente a las impresiones semejantes, en razón de que la transición fácil (efecto de la semejanza) se parece al efecto que produce la contemplación del objeto idéntico.

3.° Nueva *ficción:* la de la existencia *continua,* a fin de vencer la manifiesta contradicción entre la discontinuidad de las impresiones y la identidad que hemos atribuido a ellas.

Como cabe apreciar, es la *contradicción* entre ficciones la que engendra nuestro «conocimiento» de la realidad. Unas sugerentes anotaciones al respecto, en DELEUZE: *op. cit.,* páginas 85 y sigs.

Pero como en este caso no sólo nos *figuramos* esa existencia continua, sino que *creemos* en ella, la cuestión nos lleva a la *cuarta* parte de este sistema. Ya ha sido probado que la creencia en general no consiste sino en la vivacidad de una idea, y que una idea puede adquirir esta vivacidad por su relación con alguna impresión presente[133]. Las impresiones son naturalmente las percepciones más vívidas de la mente, y esta cualidad es parcialmente transmitida a toda idea conectada por medio de la relación. La relación origina una suave transición de la impresión a la idea, y proporciona incluso una inclinación a esa transición. La mente cae con tanta facilidad de una percepción en otra que apenas si percibe el cambio, y retiene en la segunda una parte considerable de la vivacidad de la primera. La mente es excitada por la impresión vivaz, y esta vivacidad es llevada a la idea relacionada sin que la transición suponga gran disminución de intensidad, dada la suavidad de la transmisión y la inclinación que muestra la imaginación.

Y aunque supongamos que esta inclinación surge de algún otro principio, aparte del de relación, es evidente que deberá seguir teniendo el mismo efecto y llevar la vivacidad de la impresión a la idea. Pero esto es precisamente lo que sucede en este caso. Nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos de percepciones completamente semejantes entre sí y que vuelven a manifestarse tras diferentes intervalos temporales y luego de considerables interrupciones. Esta semejanza nos inclina a entender estas percepciones interrumpidas como la misma cosa, así como a conectarlas en una existencia continua, con el fin de justificar esa identidad y evitar la con-
209 tradicción con que la aparición discontinua de estas percepciones parece necesariamente envolvernos. Aquí tenemos, pues, una inclinación a figurarnos una existencia continua en todos los objetos sensibles; y como

---

133 Véase *supra*, págs. 157, 162 y sigs.

esta inclinación surge de algunas vivas impresiones de la memoria, confiere vivacidad a esa ficción o, en otras palabras, nos lleva a creer en la existencia continua del cuerpo. Si algunas veces atribuimos una existencia continua a objetos que nos son totalmente nuevos y de cuya constancia y coherencia no tenemos experiencia alguna, esto se debe al modo en que estos objetos se manifiestan a nuestros sentidos, modo que se asemeja al de los objetos constantes y coherentes; y esta semejanza es la base del razonamiento y de la analogía, y es la que nos lleva a atribuir iguales cualidades a objetos similares.

Creo que un lector inteligente encontrará menos dificultad en asentir a este sistema que en comprenderlo completa y distintamente, y que luego de un poco de reflexión admitirá que cada una de sus partes lleva consigo su propia prueba. Sin duda, es evidente que como el vulgo *supone* que sus percepciones son los únicos objetos, y al mismo tiempo *cree* en la existencia continua de la materia, tendremos que explicar el origen de esta creencia sobre la base de aquella suposición. Ahora bien, en lo que respecta a esta última, es falso decir que alguno de nuestros objetos, o de nuestras percepciones, sea exactamente el mismo después de una interrupción; en consecuencia, la opinión en favor de su identidad no podrá surgir nunca de la razón, sino de la imaginación. La imaginación se ve inducida a sostener tal opinión solamente en virtud de la semejanza de ciertas percepciones, pues hemos visto que sólo por lo que respecta a nuestras percepciones semejantes tenemos inclinación a suponer que son idénticas. Esta inclinación a conferir identidad a nuestras percepciones semejantes origina la ficción de una existencia continua, dado que tal ficción, igual que la identidad, es en realidad falsa, como reconocen todos los filósofos, y que no tiene otro objeto que el de remediar la interrupción de nuestras percepciones, única circunstancia contraria a su identidad. En definitiva, esta propensión es causa de la creencia, en virtud de las impre-

siones presentes de la memoria, pues sin la semejanza
210 de sensaciones anteriores es evidente que nunca tendríamos creencia alguna en la existencia continua de los cuerpos. Así, al examinar todas estas partes, vemos que cada una de ellas viene apoyada por las más fuertes pruebas, y que todas juntas constituyen un sistema coherente y perfectamente convincente. Aun sin impresión presente, la sola propensión o fuerte inclinación basta a veces para causar una creencia u opinión. ¿Cuánto más no lo hará cuando esté ayudada por esa circunstancia?

Sin embargo, aunque la inclinación natural de la imaginación nos determine de este modo a atribuir una existencia continua a los objetos o percepciones sensibles que encontramos semejantes en sus apariciones discontinuas, basta un poco de reflexión y de filosofía para hacernos percibir la falacia de esa opinión. Ya he señalado la existencia de una íntima conexión entre estos dos principios: el de una existencia *continua* y el de una existencia *distinta* o *independiente;* no bien hemos establecido el uno cuando ya el otro se sigue necesariamente. Es la opinión de una existencia continua la que aparece en primer lugar, arrastrando consigo a la otra opinión sin mucho estudio ni reflexión —siempre que la mente siga su primera y más natural tendencia—. Pero cuando comparamos nuestras experiencias y razonamos un poco sobre ellas, nos damos cuenta rápidamente de que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles contradice la más evidente experiencia. Esto nos lleva a regresar sobre nuestros pasos a fin de descubrir el error que cometemos al atribuir una existencia continua a nuestras percepciones; y esta reflexión origina muchas y muy interesantes opiniones, como intentaré mostrar a continuación.

En primer lugar, será conveniente que observemos algunos de los experimentos[134] que nos llevan a la

[134] En éste, como en muchos otros casos, el ansia de Hume por emular a Newton le lleva a denominar «experimento» a

convicción de que nuestras percepciones no poseen ninguna existencia independiente. Cuando nos apretamos el ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se duplican, y que la mitad de ellos están fuera de su posición común y natural.
Pero como de hecho no atribuimos una existencia 211
continua a estos dos tipos de percepciones a la vez, y sin embargo todas ellas son de la misma naturaleza, advertimos claramente que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales. Esta opinión se ve confirmada por el aparente aumento o disminución de tamaño de los objetos según su distancia; por las alteraciones que aparecen en su figura; por los cambios que experimentan en su color y en otras cualidades cuando estamos enfermos o indispuestos, y por un número infinito de otros experimentos del mismo tipo; todo esto nos lleva a comprender que nuestras percepciones sensibles no poseen ninguna existencia distinta e independiente.

Debería ser consecuencia natural de este razonamiento la afirmación de que nuestras percepciones no tienen ni existencia continua ni independiente; y de hecho los filósofos han seguido en tal medida dicha opinión que han cambiado su sistema y distinguido (como haremos también nosotros a partir de ahora) entre percepciones y objetos, suponiendo que las percepciones son discontinuas y efímeras, así como diferentes en cada nueva manifestación, mientras que los segundos se suponen ininterrumpidos y conservando una continua existencia e identidad. Sin embargo, por muy filosófica que pueda estimarse esta nueva doctrina, sostengo que se trata únicamente de

---

lo que no es sino un *ejemplo* o aclaración de un principio abstracto. El fallo no se encuentra tanto en la carencia de instrumentación o de simbolismo matemático, cuanto en la absoluta falta de cuidado por controlar (siquiera sea mentalmente) las distintas variables, y someter las fundamentales a una dependencia funcional. Hume confunde, las más de las veces, «observación» con «experimento».

un mal remedio, y que contiene todas las dificultades de la concepción vulgar, más otras que le son peculiares. No existen principios del entendimiento o de la fantasía que nos lleven directamente a admitir esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, ni nos es posible llegar a ella sino a través de la hipótesis común de la identidad y continuidad de nuestras percepciones discontinuas. Si no estuviéramos ya de antemano persuadidos de que nuestras percepciones constituyen nuestros únicos objetos y de que continúan existiendo aun cuando no se manifiesten ya a los sentidos, nunca habríamos llegado a pensar que nuestras percepciones son diferentes de nuestros objetos, y que sólo éstos conservan una existencia continua. Esta última hipótesis no se impone primordialmente a la razón o a la imaginación, sino que es de la hipótesis vulgar de donde toma todo su ascendiente sobre la imaginación. Esta
212 proposición contiene dos partes, que intentaré probar tan distinta y claramente como lo abstruso del tema lo permita.

Por lo que respecta a la primera parte de la proposición, según la cual *esta hipótesis filosófica no se impone primordialmente a la razón o a la imaginación,* pronto nos convenceremos de ella en lo que toca a la *razón,* mediante las reflexiones siguientes. Las únicas existencias de que estamos ciertos son las percepciones, que, al sernos inmediata y conscientemente manifiestas, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el fundamento primero de todas nuestras conclusiones. La única conclusión que podemos inferir cuando vamos de la existencia de una cosa a la de otra se hace por medio de la relación de causa y efecto, que muestra que hay una conexión entre ellas y que la existencia de la una depende de la de la otra. La idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la cual hallamos que dos seres están constantemente unidos entre sí y siempre presentes a la vez ante la mente. Pero como no hay otros seres presentes a la mente que las percepcio-

nes, se sigue que podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos. Es imposible, por tanto, que a partir de la existencia o de cualquier cualidad de las percepciones podamos formular conclusión alguna concerniente a la existencia de los objetos, ni tampoco satisfacer siquiera nuestra razón en este punto.

No es menos cierto que este sistema filosófico tampoco se impone primordialmente a la *imaginación,* y que esta facultad no podría llegar nunca a tal principio por sí misma y por su tendencia original. Reconozco que probar esto a completa satisfacción del lector es algo difícil, pues implica una proposición negativa, y esto en muchos casos no admite prueba positiva alguna. Si alguien quisiera tomarse la molestia de examinar este problema y de inventar una teoría que pudiera explicar el origen directo de esa opinión en la imaginación, entonces, examinando dicha teoría, podríamos dar un juicio seguro sobre el presente asunto. Demos por supuesto que nuestras percepciones son discretas y discontinuas y que, 213
aunque similares, siguen siendo distintas unas de otras. Permitamos ahora que, en base a este supuesto, explique quien quiera por qué la fantasía pasa directa e inmediatamente a creer en otra existencia de naturaleza semejante a aquellas percepciones, pero que es ahora continua, ininterrumpida e idéntica. Y después de que haya hecho esto de un modo convincente, prometo renunciar a la opinión que al presente mantengo. Entre tanto, no puedo sino concluir, dado el muy abstracto carácter y dificultad de la suposición primera, que éste es un asunto poco adecuado para que la filosofía trabaje sobre él. Quien desee explicar el origen de la opinión *común* acerca de la existencia continua y distinta de los cuerpos deberá examinar la mente en su situación *común* y proceder según el supuesto de que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos y continúan existiendo aun cuando no se perciban. A pesar de que

esta opinión es falsa, es la más natural de todas y la única que se impone desde el principio a la fantasía.

En cuanto a la segunda parte de la proposición, según la cual *es de la hipótesis vulgar de donde la teoría filosófica toma todo su ascendiente sobre la imaginación*, podemos observar que ello se sigue natural e inevitablemente de la conclusión anterior: *que la teoría filosófica no se impone primordialmente a la razón o a la imaginación*. En efecto, dado que el sistema filosófico, según sabemos por experiencia, es sostenido por muchas mentes, y en particular por las de quienes han reflexionado siquiera un poco sobre el asunto, deberá derivar toda su autoridad de la hipótesis vulgar, ya que no tiene autoridad original de suyo. El modo en que estas dos teorías están conectadas entre sí, a pesar de ser directamente opuestas, puede explicarse como sigue.

La imaginación sigue naturalmente esta serie de pensamientos: nuestrás percepciones son nuestros únicos objetos; las percepciones semejantes son idénticas, aunque aparezcan discretas y discontinuas; esta interrupción aparente es contraria a la identidad; por consiguiente, la interrupción no va más allá de la apariencia, y la percepción u objeto sigue existiendo en realidad aun cuando no nos esté presente; luego nuestras percepciones sensibles tienen una existencia continua e ininterrumpida. Pero como basta reflexionar un poco para destruir la conclusión de que
214 nuestras percepciones tienen una existencia continua, probando en cambio que su existencia es dependiente, cabría naturalmente esperar que rechazáramos de una vez por todas la opinión de que en la naturaleza haya algo así como una existencia continua que se conserva incluso cuando no aparece ya a los sentidos. Sin embargo, no sucede así; los filósofos se hallan tan lejos de rechazar la opinión acerca de una existencia continua por haber rechazado la de la independencia y continuidad de nuestras percepciones sensibles que, aunque todas las distintas sectas convienen en esto último, la opinión primera, que de algún

modo es su consecuencia natural, es propia solamente de unos pocos escépticos extravagantes y que, por lo demás, sostienen esa opinión únicamente de palabra, pues jamás fueron capaces de creer sinceramente en ella.

Existe una gran diferencia entre las opiniones que elaboramos luego de una serena y profunda reflexión y las que adoptamos en virtud de una especie de instinto o impulso natural y a causa de la conveniencia y conformidad de estas opiniones con la mente. Y si estos dos tipos de opiniones llegan a enfrentarse, no resulta difícil prever cuál de ellos triunfará. Mientras que nuestra atención esté concentrada en el asunto, es posible que prevalezca el principio filosófico, fruto del estudio; pero en el momento en que dejamos libres nuestros pensamientos, vuelve a afirmarse nuestra naturaleza, que nos hace regresar a nuestra opinión primera. Es más: la naturaleza tiene a veces una influencia tal que puede detener el curso de nuestro pensamiento aun en medio de las más profundas reflexiones, evitando así que saquemos de una opinión filosófica todas sus consecuencias. Por eso, aunque podemos percibir con claridad la dependencia y discontinuidad de nuestras percepciones, cortamos nuestra investigación antes de tiempo, y gracias a esto nos libramos de rechazar la noción de una existencia independiente y continua. Esta opinión está tan profundamente enraizada en la imaginación que es imposible desarraigarla, y ello no lo conseguirá nunca ninguna forzada convicción metafísica de la dependencia de nuestras percepciones.

Sin embargo, a pesar de que en este caso nuestros principios naturales y evidentes prevalezcan sobre
reflexiones obtenidas mediante el estudio, deberá 215
existir ciertamente alguna lucha y oposición, al menos mientras estas reflexiones conserven algo de fuerza y vivacidad. Sin embargo, para evitar toda lucha y no vernos incomodados en este respecto, fingimos una nueva hipótesis que parezca abarcar a la vez estos principios de la razón y de la imaginación. Esta

hipótesis es la opinión filosófica de la doble existencia de percepciones y objetos, que satisface a nuestra razón al admitir que nuestras percepciones dependientes son discontinuas y diferentes, y al mismo tiempo agrada a la imaginación al atribuir una existencia continua a otra cosa que llamamos *objeto.* Este sistema filosófico es, pues, el monstruoso producto de dos principios contrapuestos, admitidos simultáneamente por la mente e incapaces de destruirse entre sí. La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas cuando ya no se perciben. La reflexión nos dice que nuestras percepciones semejantes son diferentes entre sí y tienen una existencia discontinua [135]. Eludimos esta contradicción por medio de una nueva ficción que convenga a la vez a las hipótesis de la reflexión y de la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrapuestas a existencias diferentes: la *interrupción* a làs percepciones y la *continuidad* a los objetos. La naturaleza es obstinada y no abandona el campo por mucho que se vea atacada por la razón, pero al mismo tiempo la razón es tan evidente en este punto que es imposible disfrazarla. Y como somos incapaces de reconciliar a estos dos enemigos, nos esforzamos por

---

[135] Es notable observar que, en este caso, el conflicto y la oposición no se dan tanto entre dos «facultades» distintas cuanto entre dos funciones de la *imaginación;* o si queremos emplear la terminología de Kemp Smith, entre las dos «creencias naturales» *(natural beliefs):* la creencia en la continuidad e independencia de los cuerpos (creencia aquí llamada «imaginación») y la creencia en la causalidad («reflexión», en este pasaje). Ambas se originan en principios de la naturaleza humana. La contradicción engendra, pues, la *demencia,* en la gráfica expresión de DELEUZE *(op. cit.,* pag. 85: «L'opposition la plus interne s'affirme entre l'imagination constituée et l'imagination constituante, entre los principes d'association et la fiction devenue principe de la nature»). Sin embargo, es claro que, a pesar de las fuertes palabras de Hume («monstruoso producto»), su filosofía no conduce al *delirio* postulado por Deleuze, sino tan sólo a ese moderado escepticismo de que se nos habla en la sección 7, conclusiva del libro.

hacernos las cosas lo más sencillas posible, dando sucesivamente a cada uno lo que exige y fingiendo una doble existencia en la que tanto el uno como el otro puedan encontrar algo que satisfaga todas las condiciones deseadas. Si estuviéramos totalmente convencidos de que nuestras percepciones semejantes son continuas, idénticas e independientes, nunca habríamos llegado a la opinión de una doble existencia, pues nos habría bastado nuestra primera suposición, sin más. Y si, por el contrario, estuviéramos totalmente convencidos de que nuestras percepciones son 216
dependientes, discontinuas y diferentes, menos aún nos habríamos inclinado a defender la opinión de una doble existencia, pues en este caso habríamos percibido claramente el error de nuestra suposición primera de una existencia continua, y no nos preocuparíamos nunca más de si existe algo más allá. Por consiguiente, esa opinión viene originada por la situación intermedia de la mente y por una adhesión tal a estos dos principios contrarios que nos vemos obligados a buscar algún pretexto para justificar la admisión de ambos, cosa que por último conseguimos felizmente gracias al sistema de la doble existencia.

Otra ventaja de esta teoría filosófica está en su similitud con la concepción vulgar. Y por este medio podemos satisfacer momentáneamente a nuestra razón cuando se hace exigente y empieza a causar problemas; con todo, es suficiente que muestre el menor descuido o distracción para que volvamos fácilmente a nuestras nociones vulgares y naturales. Y, en efecto, vemos que los filósofos no desaprovechan esta ventaja, pues apenas abandonan sus gabinetes de estudio comparten con el resto de la humanidad las opiniones que momentos antes habían refutado: que nuestras percepciones son nuestros únicos objetos, y que siguen siendo idéntica y continuamente la misma cosa a través de todas sus apariciones discontinuas.

Existen otras particularidades de esta teoría en las que podemos observar muy claramente su dependencia de la fantasía. Señalaré de entre ellas las dos

siguientes. *Primera:* supongamos que los objetos externos son semejantes a las percepciones internas. Ya he mostrado que la relación de causa y efecto no puede proporcionarnos nunca una conclusión correcta que vaya de la existencia o cualidades de nuestras percepciones a la existencia de objetos externos y continuos; y añadiré también que, aun cuando nos proporcionara esa conclusión, nunca tendríamos razón alguna para inferir que nuestros objetos son semejantes a nuestras percepciones. Esta opinión no se deriva, pues, sino de la cualidad de la fantasía que antes hemos explicado, y según la cual *esta facultad toma prestadas todas sus ideas de alguna percepción anterior.* Nunca podremos concebir otra cosa que percepciones, por lo que deberemos hacer que todas las cosas se asemejen a ellas.

217 Segunda: así como suponemos que nuestros objetos en general son semejantes a nuestras percepciones, del mismo modo damos por supuesto que todo objeto particular se asemeja a la percepción de la que es causa. La relación de causa y efecto nos determina a unir a ella la de semejanza; y como las ideas de estas existencias ya están unidas en la fantasía en virtud de la primera relación, añadimos la última de forma natural para completar la unión. Tenemos una fuerte inclinación a completar toda unión añadiendo nuevas relaciones a las observadas anteriormente entre determinadas ideas, como tendremos ocasión de ver en seguida *.

Habiendo dado así razón de todas las teorías —tanto populares como filosóficas— concernientes a existencias externas, no puedo dejar de expresar un cierto sentimiento que me ha surgido al revisar esas teorías. Yo había comenzado este asunto sentando como premisa que debemos confiar implícitamente en nuestros sentidos, y que ésta sería la conclusión que se desprendería del conjunto de mis razonamientos. Sin embargo, si he de ser sincero, me siento

---

* Sec. 5.

en este momento de opinión totalmente contraria, y más inclinado a no conceder fe en absoluto a mis sentidos o, más bien, a mi imaginación, que a poner en ellos esa implícita confianza. Me resulta inconcebible cómo cualidades tan triviales de la fantasía y dirigidas por suposiciones tan falsas puedan en ningún caso llevarnos a un sistema consistente y racional. Son la coherencia y constancia de nuestras percepciones las que originan la opinión de su existencia continua, aunque no se vea qué conexión pueda haber entre esas cualidades de las percepciones y una existencia de este tipo. La constancia de nuestras percepciones es la que tiene efectos más notables, y sin embargo es la que también está compañada de las más grandes dificultades. Es una crasa ilusión suponer que nuestras percepciones semejantes sean numéricamente la misma cosa, y es esta ilusión la que nos lleva a opinar que esas percepciones son continuas y siguen existiendo aun cuando no se manifiesten a los sentidos. Esto es lo que ocurre en nuestro sistema vulgar. En cuanto al filosófico, se encuentra sometido a las mismas dificultades, y ade- 218
más tiene que cargar en todo momento con el absurdo de tener que refutar y a la vez confirmar la suposición vulgar. Los filósofos niegan que nuestras percepciones semejantes sean idéntica y continuamente la misma cosa, y sin embargo muestran una inclinación tan grande a creer en ello que inventan arbitrariamente un nuevo grupo de percepciones, con el fin de atribuir a ellas esas cualidades. Adviértase que he dicho un nuevo grupo de percepciones; en efecto, en general podemos muy bien suponer que los objetos no sean en su naturaleza exactamente lo mismo que las percepciones, pero nos es imposible concebir distintamente tal cosa. ¿Qué podremos esperar de esta mezcolanza de opiniones infundadas y fuera de lo común sino error y falsedad? ¿Y cómo podremos justificarnos a nosotros mismos una creencia que hemos basado en tales opiniones?

Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca puede ser curada del todo, sino que tiene que acecharnos en todo momento, por más que la ahuyentemos a veces y ocasionalmente podamos parecer libres por completo de ella. No existe sistema alguno que pueda defender ni nuestro entendimiento ni nuestros sentidos; por el contrario, aún los exponemos más al peligro cuando intentamos justificarlos de ese modo. Como la duda escéptica surge naturalmente de una reflexión profunda e intensa sobre estos asuntos, aumentará más cuanto más avancemos en nuestras reflexiones, lo mismo si confirman la duda que si se oponen a ella. Sólo la falta de atención y el descuido pueden procurarnos algún remedio. Y por esto es por lo que confío totalmente en esta despreocupación: estoy seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno. En base a esta suposición, intentaré examinar ahora algunos sistemas generales, antiguos y modernos, propuestos acerca de esos dos mundos, antes de pasar a una investigación más detallada concerniente a nuestras impresiones. Por lo demás, es posible que acabe advirtiéndose que este tema no es en el fondo ajeno a nuestro propósito presente.

219 **Sección III**

LA FILOSOFIA ANTIGUA

Varios moralistas han recomendado, como medio excelente de llegar a conocer nuestro propio corazón y los progresos efectuados en el camino de la virtud, que recordemos por las mañanas nuestros sueños y los examinemos con el mismo rigor con que estu-

diaríamos nuestras acciones más serias y deliberadas. Nuestro carácter, dicen, es idéntico en todo momento y se manifestará mejor en los casos en que no cabe el subterfugio, el miedo o las buenas maneras; cuando los hombres no pueden ser hipócritas ni consigo mismos ni con los demás. La generosidad o bajeza de nuestro carácter, nuestra mansedumbre o nuestra crueldad, nuestro valor o nuestra pusilanimidad influyen sobre las ficciones de la imaginación con la más ilimitada libertad y se manifiestan con los colores más vivos. De modo análogo, estoy convencido de que pueden realizarse provechosos descubrimientos a partir de la crítica de las ficciones de la filosofía antigua relativas a *sustancias, formas sustanciales, accidentes y cualidades ocultas,* pues por irrazonables y caprichosas que estas ficciones sean, tienen una conexión muy íntima con los principios de la naturaleza humana[136].

Los más juiciosos filósofos reconocen que nuestras ideas de los cuerpos no son sino colecciones de ideas, elaboradas por la mente, de varias cualidades sensibles distintas, que componen los cuerpos y que vemos tienen una constante unión entre sí. Pero por diferentes que de suyo puedan parecer estas cualidades, lo cierto es que por lo común consideramos el compuesto que forman como UNA cosa, que permanece IGUAL a través de muy considerables alteraciones. Pero esa admitida composición es evidentemente contraria a esta supuesta *simplicidad,* del mismo modo que la alteración se opone a la *identidad.* Puede merecer la pena, entonces, que examinemos las *causas* que casi universalmente nos llevan

[136] Hume no está aquí interesado solamente por criticar los supuestos de la filosofía escolástica (crítica realizada a través de Bayle y Malebranche), sino, más bien (obsérvese el sabor «freudiano» de la introducción) por buscar la psicogénesis de este sistema filosófico, en forma análoga a como investigará después el sentimiento religioso en la *Historia natural de la religión* (hay trad. esp. de A. J. Cappelletti y H. López, Salamanca, 1974).

a caer en contradicciones tan evidentes, así como los *medios* por los que nos esforzamos en disimularlas.

220 Es evidente que, como las ideas de varias cualidades distintas y *sucesivas* de los objetos se encuentran unidas entre sí por una muy estrecha relación, cuando la mente observa la sucesión deberá ser llevada, por una transición fácil, de una a otra, y que no percibirá más cambio que si contemplara el mismo e inmutable objeto. Esta transición fácil es el efecto o, más bien, la esencia de la relación; y como la imaginación toma fácilmente una idea por otra cuando la influencia de éstas sobre la mente es similar, ésta es la razón de que esa sucesión de cualidades relacionadas sea considerada fácilmente como un objeto continuo que existe sin variación alguna. Siendo similar en ambos casos, el curso suave e ininterrumpido del pensamiento engaña a la mente con facilidad, y nos lleva a atribuir identidad a la sucesión cambiante de cualidades conectadas.

Pero cuando alteramos nuestro modo de examinar la sucesión y, en vez de describirla gradualmente a través de los puntos sucesivos del tiempo, examinamos a la vez dos períodos distintos de su duración y comparamos las diferentes condiciones de las cualidades sucesivas, puede apreciarse que las variaciones, insensibles cuando surgían gradualmente, son ahora de consideración y parecen destruir la identidad. Surge de esta forma una especie de oposición en nuestro modo de pensar, según las diferentes perspectivas desde las que examinemos el objeto y según lo cercanos o lejanos que se encuentren entre sí los instantes temporales que comparamos. Cuando seguimos gradualmente un objeto en sus cambios sucesivos, el suave curso del pensamiento nos lleva a atribuir identidad a la sucesión, pues es mediante un acto similar de la mente como contemplamos un objeto inmutable. Cuando comparamos la situación de aquel objeto luego de un cambio considerable, se rompe el curso del pensamiento, y por consiguiente se nos presenta la idea de diversidad. A fin de con-

ciliar estas contradicciones, la imaginación es capaz de fingir algo desconocido e invisible, suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones, y llama a este algo inteligible *sustancia o materia primera y original.*

Abrigamos una noción similar con respecto a la 221
simplicidad de sustancias, y por causas similares. Supongamos que esté presente un objeto perfectamente simple e indivisible, junto con otro objeto cuyas partes *coexistentes* se encuentren conectadas por una fuerte relación; es evidente que las acciones de la mente no se diferencian mucho entre sí cuando consideran estos objetos. La imaginación concibe en seguida y con facilidad el objeto simple mediante un esfuerzo singular del pensamiento, sin cambio ni variación. Pero la conexión de las partes en el objeto compuesto tiene casi el mismo efecto, y unifica de un modo tan íntimo al objeto que la fantasía no siente la transición al pasar de una parte a otra. De aquí que el color, sabor, figura, solidez y otras cualidades combinadas, por ejemplo, en un melocotón o un melón, sean concebidas como formando *una sola cosa;* y ello en virtud de su estrecha relación, que las lleva a afectar al pensamiento de la misma manera que si el objeto fuera perfectamente simple. Pero la mente no se detiene aquí; siempre que contempla el objeto desde otra perspectiva encuentra que todas estas cualidades son diferentes, distinguibles y separables entre sí. Y como este aspecto de las cosas destruye las nociones primarias y más naturales que teníamos de ellas, obliga a la imaginación a fingir un algo desconocido o sustancia y materia *original* [137] como principio de unión o cohesión entre estas cualidades, dando así la posibilidad de deno-

---

[137] Parece innecesario señalar la confusión entre el sentido aristotélico de sustancia («esto concreto») y la *materia prima,* que ni «existe» ni es una «cosa», sino un mero co-principio esencial. Las confusiones son tan frecuentes («sustancia y esencia», se nos dice poco después), que no merece la pena irlas señalando.

minar al objeto compuesto como una sola cosa, a pesar de su diversidad y composición.

La filosofía peripatética afirma que la materia *original* es perfectamente homogénea en todos los cuerpos, y considera que el fuego, el agua, la tierra y el aire son exactamente de la misma sustancia, dadas sus transformaciones y cambios graduales de unos elementos en otros. Al mismo tiempo, atribuye a cada una de estas especies una distinta *forma sustancial,* supuesta fuente de todas las distintas cualidades de los objetos de cada especie y nuevo fundamento de simplicidad e identidad de cada especie determinada. Todo depende de la perspectiva desde la que examinemos los objetos. Si atendemos a los imperceptibles cambios de los cuerpos, suponemos que todos ellos son de la misma sustancia o esencia.
222 Si nos fijamos en sus diferencias sensibles, atribuimos a cada uno de ellos una diferencia sustancial y esencial. Y para excusarnos a nosotros mismos por estos dos modos de considerar nuestros objetos, suponemos que todos los cuerpos tienen a la vez una sustancia y una forma sustancial.

La noción de *accidente* es consecuencia inevitable de este modo de pensar relativo a sustancias y formas sustanciales: nos resulta imposible no considerar colores, sonidos, sabores, figuras y otras propiedades de los cuerpos sino como existencias que no pueden existir por separado, y que necesitan de un sujeto de inhesión que les sirva de base y sostén. En efecto, como nunca hemos descubierto una de estas cualidades sensibles sin vernos también obligados, por las razones antes señaladas, a fingir una sustancia existente, el mismo hábito que nos lleva a inferir una conexión entre causa y efecto nos determina a inferir aquí una dependencia por parte de toda cualidad con respecto a una sustancia desconocida. La costumbre de imaginar una dependencia tiene el mismo efecto que el que tendría la costumbre de observarla. Esta ficción, sin embargo, no es más razonable que ninguna de las anteriores. Como toda cualidad es una

cosa distinta a otra, puede concebirse existente por separado, y puede existir por separado no sólo con respecto a cualquier otra cualidad, sino con respecto a esta ininteligible quimera que es una sustancia[138].

Pero estos filósofos llevan sus ficciones aún más allá cuando hablan de *cualidades ocultas,* con lo que suponen a la vez una sustancia de base y un accidente inherente a ella y del que tienen una idea igual de imperfecta. El sistema entero es, pues, completamente incomprensible y, sin embargo, está derivado de principios tan naturales como cualquiera de los anteriormente explicados.

Si examinamos este asunto, podemos observar una gradación de tres opiniones derivadas unas de otras, según que quienes las formulan van adquiriendo nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de una falsa filosofía y la de la verdadera; y aquí nuestra investigación nos hará ver que la filosofía verdadera se acerca más a las concepciones del vulgo que a las de un conocimiento 223
erróneamente planteado. Dada su forma común y descuidada de pensar, a los hombres les resulta natural imaginar que perciben una conexión entre objetos que han encontrado constantemente unidos entre sí; y como la costumbre ha hecho que sea difícil separar las ideas, se inclinan a figurarse que una separación tal es de suyo algo imposible y absurdo. Pero los filósofos, que hacen abstracción de los efectos de la costumbre y comparan las ideas de los objetos, se dan cuenta en seguida de la falsedad de estas concepciones vulgares y descubren que no existe ninguna conexión conocida entre objetos. Todo objeto diferente les parece enteramente distinto y separado de los demás, y advierten que no se debe a la contemplación de la naturaleza y cualidades de los objetos el que infiramos uno del otro, sino que hacemos esto

[138] Sin embargo, Hume admite la denominación de sustancia para lo permanente en el tiempo (cf. *nota 127);* y llama también a las percepciones *sustancias,* en sentido cartesiano (véase *infra,* pág. 332; cf. *nota 147*).

solamente cuando en varios casos hemos observado que se encuentran en conjunción constante. Sin embargo, en vez de efectuar estos filósofos una correcta inferencia de esta observación y concluir que no tenemos idea alguna de poder o actividad que esté separada de la mente y pertenezca a las causas [139], en vez de sacar esta conclusión, repito, se preguntan frecuentemente por las cualidades de esta actividad y desconfían de todo sistema que su razón les va sugiriendo para explicar este problema. Esos filósofos tienen la inteligencia suficiente para librarse del error vulgar de que exista una conexión natural y perceptible entre las distintas cualidades sensibles y acciones de la materia, y sin embargo no son bastante razonables para guardarse de buscar esta conexión en la materia o en las causas. Si hubieran llegado a la conclusión correcta habría regresado a la situación en que se encuentra el vulgo, y habrían mirado todas estas disquisiciones con despego e indiferencia. En la actualidad, parecen hallarse en una muy lamentable condición, de la que los poetas no nos han dado sino un pálido reflejo cuando describen los tormentos de *Sísifo* y de *Tántalo.* ¿Cabe, en efecto, imaginarse tortura mayor que la de buscar ansiosamente lo que en todo momento se nos escapa, buscándolo además en un lugar en que es imposible que pueda nunca existir? [140]

224 Pero como la naturaleza parece haber guardado una especie de justicia y compensación en todas las cosas, no se ha olvidado de los filósofos más que

---

[139] Cf. I, III, 14, y nuestra *nota 70.*

[140] Son frases como éstas (repetidas al final del libro) las que parecen acercar el escepticismo humeano a las posiciones «terapéuticas» de Wittgenstein y sus seguidores. Se trataría de «curar» al enfermo filosófico de sus delirios, resolviendo sus *puzzles* lingüísticos («términos sin sentido e ininteligibles», dice Hume), para que vuelvan a la situación de indiferencia e indolencia propia del vulgo. (Cf. MORRIS LAZEROWITZ: *Wittgenstein on the Nature of Philosophy;* hay traducción española de Alfredo Deaño, en *La concepción analítica de la filosofía* (J. Muguerza, ed.). Madrid, 1974, I, págs. 363-380).

del resto de la creación, sino que les ha reservado un consuelo en medio de sus frustraciones y aflicciones. Este consuelo consiste principalmente en la invención, por parte de los filósofos, de las palabras *facultad* y *cualidad oculta.* Y del mismo modo que es habitual, después del uso frecuente de términos que tienen realmente sentido y son inteligibles, omitir la idea que queríamos expresar con ellos y conservar tan sólo la costumbre de recordar la idea cuando así lo deseamos, igual sucede naturalmente que, después de utilizar con frecuencia términos sin ningún sentido e ininteligibles, nos figuramos que están al mismo nivel que los anteriores y que tienen un sentido oculto que podemos descubrir por reflexión. La semejanza en su modo de manifestarse engaña a la mente, como es habitual, y nos lleva a imaginar una semejanza y conformidad entre ellos. De esta manera esos filósofos se facilitan las cosas y acaban llegando, gracias a una ilusión, a la misma indiferencia que la gente normal ha alcanzado por su estulticia, y los filósofos de verdad gracias a un moderado escepticismo. Lo único que los filósofos del primer tipo necesitan decir es que cualquier fenómeno que les causa problemas se debe a una facultad o a una cualidad oculta, y con ello se acaba toda disputa e investigación sobre el asunto.

Pero de entre todos los ejemplos en que se ha visto a los peripatéticos guiarse por cualquier trivial inclinación de la imaginación, no hay ninguno más notable que aquel en que hablan de *simpatías, antipatías y horror al vacío.* Existe una inclinación muy notable en la naturaleza humana a conferir a los objetos externos las mismas emociones observadas dentro de sí misma, y también a encontrar en cualquier sitio aquellas ideas que le están más presentes. Es verdad que esta inclinación se suprime con una pequeña reflexión, y que se encuentra solamente en los niños, los poetas y los filósofos antiguos. Aparece en los niños por su deseo de darle una patada a las piedras con que tropiezan; en los poetas, por su faci-

lidad en personificar todas las cosas, y en los filósofos antiguos, por estas ficciones de simpatía y anti-
225 patía. Hay que disculpar a los niños por su edad; a los poetas, porque confiesan seguir implícitamente las sugestiones de su fantasía; pero, ¿qué excusa daremos para justificar a nuestros filósofos cuando muestran una tal debilidad?

Sección IV

LA FILOSOFIA MODERNA

Sin embargo, podría objetárseme que si, como yo mismo he reconocido, es la imaginación el juez último de todos los sistemas filosóficos, censuro injustamente a los filósofos antiguos por hacer uso de esta facultad y por permitir que les guíe totalmente en sus razonamientos. Con el fin de justificarme, tengo que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, y principios variables, débiles e irregulares, como aquellos de que he hablado recientemente. Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida; por el contrario, se observa que tienen lugar solamente en mentes débiles. Y como se oponen a los demás principios de la costubre y del razonamiento, pueden ser fácilmente superados mediante el debido contraste y confrontación. Esta es la razón de que los primeros sean aceptados en filosofía y los segundos rechazados. El que concluye que alguien está cerca de él cuando oye en la oscuridad una voz ar-

ticulada razona correcta y naturalmente, a pesar de que esta conclusión no se derive sino de la costumbre, que fija y aviva la idea de una criatura humana sobre la base de su conjunción habitual con una impresión presente. Pero el que se atormenta sin saber por qué con el temor de encontrarse espectros 226 en la oscuridad, puede ser considerada como persona que razona, y aun que razona de modo natural; pero aquí «natural» tendría el mismo sentido que cuando se dice que una enfermedad es natural; esto es, en cuanto que se deriva de causas naturales, a pesar de ser contraria a la salud, que es la situación más agradable y natural del hombre [141].

Las opiniones de los filósofos antiguos, sus ficciones de sustancia y accidente, y sus razonamientos acerca de formas sustanciales y cualidades ocultas, se parecen a los espectros de la oscuridad, y se derivan de principios que, por comunes que sean, no resultan ni universales ni indispensables para la naturaleza humana. La *filosofía moderna* pretende estar enteramente libre de este defecto, y dice surgir únicamente de los principios consistentes, permanentes y sólidos de la imaginación. El asunto de la presente investigación consistirá en estudiar las razones en que está basada esa pretensión.

El principio fundamental de la filosofía moderna es el que se refiere a colores, sonidos, sabores, olores, calor y frío, los cuales, según ese principio, no son sino impresiones en la mente, derivadas de la actuación de los objetos externos y sin semejanza

---

141 Esta introducción constituye una verdadera *declaración de principios;* en ella se expone el interés fundamental —en mi opinión— que guió a Hume en el libro I: separar, mediante un análisis reductivo, las dos funciones de la imaginación. Es posible que, mediante la distinción entre «fantasía» *(fancy)* e «imaginación» *(imagination)* se hubieran evitado muchos malentendidos (cf. *nota 12).* Sin embargo, creo que el uso indiscriminado de ambas expresiones no se debe a vaguedad terminológica, sino a la expresa intención de hacer ver que tanto «ficciones» como «pensamientos» se derivan de una misma fuente: la *naturaleza humana.*

alguna con las cualidades de los objetos. Después de examinarlas, encuentro que sólo una de las razones comúnmente aducidas en favor de esa opinión resulta convincente, a saber: la que se apoya en las variaciones de las impresiones aun cuando, según todas las apariencias, el objeto externo siga siendo el mismo. Estas variaciones dependen de diversas circunstancias. De la diferente situación de nuestra salud: un hombre enfermo encuentra un sabor desagradable en los manjares que más le gustaban antes. De la diferente complexión y constitución de los hombres: lo que a uno le parece amargo es dulce para otro. De la diferencia en la situación externa y posición de los objetos: los colores reflejados por las nubes cambian según la distancia de éstas y el ángulo que formen con el ojo y el cuerpo luminoso. También el fuego produce una sensación de placer a una distancia y de dolor a otra. Hay muchos y muy frecuentes ejemplos de esta clase [142].

227 La conclusión que de todos ellos se infiere es tan satisfactoria como pueda desearse. Ciertamente, cuando surgen de un objeto impresiones diferentes a un mismo sentido, no podrá tener cada una de ellas una cualidad semejante y existente en el objeto. Pues como el mismo objeto no puede poseer simultáneamente diferentes cualidades en relación con un mismo sentido, ni la misma cualidad puede ser semejante en impresiones diferentes por completo, se sigue con evidencia que muchas de nuestras impresiones no tienen un modelo externo o arquetipo.

Ahora bien, a partir de objetos similares conjeturamos causas similares. Hay que reconocer que muchas de las impresiones de color, sonido, etc., no tienen sino existencia interna, y surgen de causas que no se asemejan a ellas en absoluto. Pero en apariencia estas impresiones no se diferencian en nada de

---

[142] Hume, pues, entiende basada la «filosofía moderna» en la consideración subjetivista de las cualidades segundas (cf. *nota 123).*

las demás impresiones de color, sonido, etc. Luego concluimos que todas ellas están derivadas del mismo origen.

Una vez que ha sido admitido este principio, todas las demás doctrinas de esa filosofía parecen seguirse fácilmente. En efecto, al suprimir sonidos, colores, calor, frío y otras cualidades sensibles del rango de existencias continuas e independientes, nos vemos reducidos meramente a las llamadas cualidades primarias, que serían las solas cualidades *reales* de que tenemos noción adecuada. Estas cualidades primarias son extensión y solidez, con sus diferentes combinaciones y modificaciones; figura, movimiento, gravedad y cohesión. La generación, crecimiento, decadencia y corrupción de animales y vegetales no consisten sino en cambios de figura y movimiento, igual que lo son las acciones de unos cuerpos sobre otros: del fuego, de la luz, del agua, del aire, de la tierra v de todos los elementos y fuerzas de la naturaleza. Una figura y un movimiento producen otra figura y otro movimiento; en el universo material no subsiste ningún otro principio, ni activo ni pasivo, del que podemos tener la más remota idea.

Yo creo que a este sistema se le pueden hacer
muchas objeciones, pero por ahora me limitaré a
una, que en mi opinión es muy decisiva. Sostengo
que, siguiendo ese procedimiento, en lugar de ex-
plicar las acciones de los objetos externos lo que ha- 228
cemos es aniquilar absolutamente todos estos obje-
tos, viéndonos reducidos en este punto a las opinio-
nes del más extravagante escepticismo. Si los colores,
sonidos, sabores y olores no son sino percepciones,
ninguna cosa que podamos concebir posee existencia
real, continua e independiente; ni siquiera el mo-
vimiento, la extensión y la solidez, que son las cua-
lidades primarias en que tanto se insiste.

Comencemos examinando el movimiento: es evidente que ésta es una cualidad absolutamente inconcebible si la consideramos en forma aislada y sin re-

ferencia a algún otro objeto. La idea de movimiento implica necesariamente la de cuerpo móvil. ¿Y cuál es nuestra idea de cuerpo móvil, sin la cual el movimiento es incomprensible? Deberá reducirse a la idea de extensión o de solidez; luego la realidad del movimiento depende de la de estas otras cualidades.

He probado que esta opinión, universalmente reconocida y que concierne al movimiento, es verdadera con relación a la extensión; y he mostrado que es imposible concebir la extensión más que como compuesta de partes dotadas de color y solidez. La idea de extensión es una idea compuesta, pero como no está compuesta por un número infinito de partes o ideas inferiores, tiene que reducirse en último término a ideas perfectamente simples e indivisibles. Pero como estas partes simples e indivisibles no son ideas de extensión, tendrán que ser concebidas como no entidades, a menos que se las conciba como coloreadas y sólidas[143]. Se ha excluido al color de toda existencia real, en este tipo de filosofía. Luego la realidad de nuestra idea de extensión depende de la solidez, y no podrá ser verdadera si ésta última es quimérica. Dirijamos entonces nuestra atención al examen de la idea de solidez.

La idea de solidez es la de dos objetos que, aun impelidos por la fuerza más extrema, no pueden interpenetrarse, sino que siguen conservando una existencia separada y distinta. Por consiguiente, la solidez es perfectamente incomprensible de forma aislada y si no concebimos algunos cuerpos sólidos y
229 manteniendo esta existencia separada y distinta. ¿Y cuál es la idea que tenemos de estos cuerpos? Adviértase que las ideas de colores, sonidos y otras cualidades segundas han sido excluidas. Además, la idea de movimiento depende de la de extensión, y ésta de la de solidez; luego es imposible que la idea de solidez pueda depender de cualquiera de ellas,

---

143 Cf. I, II, 3 *sub fin* (pág. 88).

porque eso sería un círculo vicioso, haciendo que una idea dependa de otra y que a la vez ésta dependa de aquélla. Nuestra moderna filosofía, pues, no nos proporciona ninguna idea, ni correcta ni convincente, de la solidez; por consiguiente, tampoco nos proporciona idea alguna de materia.

Cualquiera que comprenda esta argumentación la encontrará enteramente convicente; sin embargo, como puede parecer abstrusa y complicada a la generalidad de los lectores, espero que se me disculpará si intento hacerla más evidente variando un poco la expresión. Para formarnos una idea de la solidez tenemos que concebir dos cuerpos presionando uno sobre otro sin que lleguen a penetrarse, pero es imposible que lleguemos a esta idea si nos limitamos a un solo objeto, y mucho más lo será si no concebimos ninguno. Dos *no entidades* no pueden excluirse mutuamente de sus lugares, pues no poseen lugar en absoluto ni tampoco cualidad alguna. Yo pregunto ahora ¿qué idea nos hacemos de estos cuerpos u objetos a los que supuestamente pertenece la solidez? Decir que los concebimos simplemente como sólidos implica progresar *in infinitum*. Afirmar que nos los figuramos extensos, o reduce todo a una idea falsa, o incurre en un círculo. La extensión debe ser necesariamente considerada o como coloreada, que es una idea falsa [144], o como sólida, lo que nos hace volver a la pregunta primera. Lo mismo podemos señalar con respecto a la movilidad y la figura; en resumen, debemos concluir que después de excluir colores, sonidos, calor y frío del rango de existencias externas no queda nada que pueda proporcionarnos una idea precisa y consistente de los cuerpos.

A esto hay que añadir que, hablando con propiedad, la solidez o impenetrabilidad no es otra cosa que imposibilidad de aniquilación, como ya se ha

---

[144] Falsa, naturalmente, para los «filósofos modernos», no para el propio Hume.

230 señalado *. Por esta razón nos es aún más necesario hacernos alguna idea distinta y precisa de ese objeto, cuya aniquilación suponemos imposible. La imposibilidad de que algo sea aniquilado no puede existir, ni puede concebirse que exista, por sí misma, sino que exige necesariamente algún objeto o existencia real a que se pueda atribuir. Según esto, la dificultad acerca de cómo hacernos una idea de este objeto o existencia sin recurrir a las cualidades segudas y sensibles continúa planteada.

Tampoco debemos dejar de utilizar en esta ocasión nuestro acostumbrado método de examinar ideas considerando las impresiones de que se derivan. La filosofía moderna afirma que las impresiones que entran por la vista y el oído, el olfato y el gusto no tienen ningún objeto al que asemejarse, por lo que la idea de solidez, que se supone es real, no podrá derivarse de ninguno de estos sentidos. Queda sólo el tacto, pues, como único sentido que pueda transmitirnos la impresión originaria de la idea de solidez. Y de hecho nos imaginamos naturalmente que palpamos la solidez de los cuerpos, y que no necesitamos sino tocar un objeto para percibir esta cualidad. Pero este modo de pensar es más popular que filosófico, como se podrá apreciar por las siguientes reflexiones.

En primer lugar, es fácil advertir que, aunque los cuerpos sean percibidos en virtud de su solidez, el tacto es con todo algo absolutamente distinto de la solidez y sin la menor semejanza con ella. Un hombre que tenga parálisis en una mano tiene una idea de impenetrabilidad igual de perfecta cuando observa que esa mano es sostenida por la mesa que cuando toca esa misma mesa con la otra mano. Un objeto que presione cualquiera de nuestros miembros encuentra resistencia, y esa resistencia transmite una cierta sensación a la mente al poner en movimiento los nervios y los espíritus animales, pero de ello no se si-

* Parte II, sec. 4.

gue que sensación, movimiento y resistencia sean en absoluto semejantes.

En segundo lugar, las impresiones del tacto son impresiones simples, excepto cuando son considera- 231
das con respecto a su extensión —lo que nada tiene que ver con el asunto presente—. Y de esta simplicidad infiero que esas impresiones no representan ni solidez ni objeto real alguno. Comparemos, en efecto, dos casos: el del hombre que presiona con su mano sobre una piedra o cualquier otro cuerpo sólido, y el de dos piedras que ejercen presión una sobre otra; fácilmente se admitirá que estos dos casos no son exactamente similares, ya que en el primero se une a la solidez un contacto o sensación que en el segundo no aparece. Para hacer, pues, que estos dos casos sean similares es necesario suprimir alguna parte de la impresión: la que el hombre siente en su mano u órgano sensorial. Pero como esto resulta imposible en el caso de una impresión simple, nos vemos obligados a suprimir la impresión entera, probando de este modo que ésta no tiene arquetipo o modelo en los objetos externos. Podemos añadir aún que la solidez implica necesariamente dos cuerpos, junto con la contigüidad y el impulso; y como todas estas cosas suponen un objeto compuesto, nunca podría ser ello representado por una impresión simple. Además, aunque la solidez siga siendo invariablemente la misma, las impresiones tactiles cambian en nosotros a cada momento: clara prueba de que estas últimas no son representaciones de la primera.

Así, existe una oposición directa y total entre nuestra razón y nuestros sentidos o, hablando más propiamente, entre las conclusiones establecidas partiendo de causas y efectos y las que nos persuaden de la existencia continua e independiente de los cuerpos. Cuando razonamos partiendo de la causa y el efecto, nuestra conclusión es que ni el color, el sonido, el sabor o el olor tienen una existencia continua e inde-

pendiente[145]. Pero si excluimos estas cualidades sensibles, nada queda en el universo que posea dicha existencia.

232 **Sección V**

DE LA INMATERIALIDAD DEL ALMA

Como hemos encontrado tantas contradicciones y dificultades en todos los sistemas relativos a objetos externos, así como en la idea de materia, que tan clara y determinada creíamos que era, sería natural que esperásemos dificultades y contradicciones aún mayores en toda hipótesis relativa a nuestras percepciones internas y a la naturaleza de la mente, que nos inclinamos a imaginar como algo mucho más oscuro e incierto. Pero en esto nos engañaríamos: aunque el mundo intelectual esté envuelto en infinitas oscuridades, no se encuentra enredado con tantas contradicciones como las que hemos descubierto en el mundo de la naturaleza. Lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así.

Es verdad que, si hacemos caso a ciertos filósofos, éstos nos prometen disminuir nuestra ignorancia, pero mucho me temo que esto sea a riesgo de hacernos caer en contradicciones de las que el tema está de suyo exento. Estos filósofos son los curiosos razonadores acerca de sustancias materiales e inmateriales, supuestos sujetos de inhesión de nuestras percepciones. No conozco mejor modo de acabar con las infinitas cavilaciones sobre esos dos temas que el de preguntar a aquellos filósofos, en pocas palabras: *¿qué quieren decir cuando hablan de sustancia e inhe-*

---

[145] Cf. *nota 135.*

sión? Y si, y sólo si, responden a esto será razonable participar seriamente en la discusión [146].

Hemos visto que era imposible responder a una pregunta análoga acerca de la materia y los cuerpos. Pero en lo que respecta a la mente, el tema se encuentra sometido no sólo a las mismas dificultades, sino agravado incluso por otras adicionales y peculiares. Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviéramos alguna idea de la sustancia de nuestra mente deberíamos tener también una impresión de ésta, cosa que resulta muy difícil, si no imposible, de concebir. Pues, ¿cómo le sería posible 233
a una impresión representar una sustancia, sino siendo semejante a ella? ¿Y cómo puede ser una impresión semejante a una sustancia si, según esta filosofía, ella misma no es sustancia ni tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una sustancia?

Pero dejando a un lado la pregunta *sobre lo que pueda o no pueda ser,* y dirigiéndonos *a lo que realmente sea,* me gustaría que los filósofos que se empeñan en que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente me indicaran la impresión productora de tal idea, y me dijeran luego de un modo preciso cómo actúa esa impresión y de qué objeto se deriva. ¿Es una impresión de sensación o de reflexión? ¿Es agradable, dolorosa o indiferente? ¿Nos acompaña en todo momento o lo hace sólo a intervalos? Y si a intervalos, ¿en qué momentos se suele presentar, y por qué causas es producida?

Si en lugar de responder a estas preguntas alguien quisiera escaparse de la dificultad diciendo que la

---

[146] La pregunta es, evidentemente, retórica. Preguntar qué «quieren decir» *(mean)* por sustancia, dado el criterio de «significado» *(meaning)* de Hume, es inútil. Como señala ZABEEH (*Hume precursor of Modern Empiricism.* La Haya, 1960, página 53): «Palabras con sentido son aquéllas que están conectadas a ideas causadas por impresiones. La idea que no ha sido causada por una impresión es una entidad dudosa, y la palabra expresiva de tal entidad dudosa es una palabra sin sentido.»

definición de sustancia es: *algo que puede existir por sí mismo* [147], y que esto debe bastarnos; si se dijera esto, yo haría notar que esta definición vale para cualquier cosa que concebirse pueda, y que nunca servirá para distinguir la sustancia del accidente o el alma de sus percepciones. En efecto, mi argumento es el siguiente: todo lo que es concebido con claridad puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado. Es este un principio que ya ha sido admitido. He aquí, además, otro principio: que todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación. De ambos principios infiero que todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir también de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de que cualquier otra cosa las sostenga en la existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es sustancia.

234 De este modo, nos vemos incapacitados para llegar a una noción satisfactoria de sustancia, tanto si atendemos al origen primero de la idea como si nos apoyamos en una definición: y esto me parece suficiente razón para abandonar por completo la controversia acerca de la materialidad o inmaterialidad del alma, y me lleva a desechar absolutamente hasta el problema mismo. No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es

---

[147] La definición es cartesiana, y fue aceptada por todos los racionalistas: «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita exsistit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.» *(Princ.,* I, 51) [«No podemos entender por sustancia sino aquella cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra para existir»]. Obsérvese cómo vuelve aquí Hume su *principio atomista,* de claro sabor cartesiano (cf. *nota 23)* contra una concepción de igual origen, siguiendo su acostumbrado método antinómico.

algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión. ¿Cómo podremos responder entonces a la pregunta de *si las percepciones inhieren en una sustancia material o inmaterial,* cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta?

Existe un argumento empleado comúnmente en favor de la inmaterialidad del alma y que me parece muy interesante. Todo lo extenso consta de partes; todo lo que consta de partes es divisible, si no en realidad, al menos sí en la imaginación. Pero es imposible que una cosa divisible pueda ser *unida* a un pensamiento o percepción, que es algo absolutamente inseparable e indivisible. En efecto, supongamos que existiese tal unión: ¿estaría el pensamiento indivisible a la izquierda o a la derecha de ese cuerpo extenso divisible?, ¿en la superficie o en su centro?, ¿en la cara posterior o en la anterior? Si está unido a la extensión tendrá que existir en alguna parte, dentro de sus dimensiones. Si existe dentro de sus dimensiones tendrá que existir, o en una parte determinada, y entonces esa parte es indivisible y la percepción está unida solamente con ella, y no con la extensión; o tendrá que existir en todas partes, con lo que él mismo deberá ser también extenso, separable y divisible, lo mismo que el cuerpo, y esto es completamente absurdo y contradictorio. ¿Hay alguien que pueda concebir, en efecto, una pasión de una yarda de largo, un pie de ancho y una pulgada de espesor? Por consiguiente, el pensamiento y la extensión son cualidades totalmente incompatibles, y no pueden nunca aunarse en un sujeto. 235

Este argumento no afecta al problema relativo a la *sustancia* del alma, sino sólo a su *conjunción lo-*

cal con la materia; por tanto, puede que no resulte inadecuado considerar qué objetos en general son susceptibles de conjunción local y cuáles no lo son. Este es un interesante problema que puede llevarnos a realizar algunos descubrimientos de notable importancia.

La noción primera de espacio y extensión se deriva únicamente de los sentidos de la vista y tacto; solamente lo coloreado y tangible, y con partes dispuestas de este modo, puede proporcionarnos esa idea. Cuando disminuimos o aumentamos un determinado sabor, no hacemos esto de la misma forma que cuando disminuimos o aumentamos un objeto visible; y cuando varios sonidos impresionan simultáneamente nuestros oídos, sólo la costumbre y la reflexión nos lleva a hacernos idea de los grados de distancia y contigüidad de los cuerpos de que esas impresiones se derivan. Todo lo que ocupa el lugar en que existe tiene que ser o algo extenso, o un punto matemático sin partes ni composición. Lo que es extenso deberá tener una figura determinada: cuadrada, redonda, triangular; y ninguna de ellas conviene a un deseo, ni tampoco a impresión o idea alguna que no sea la de los dos sentidos antes mencionados. Tampoco porque un deseo sea indivisible tiene que ser considerado como un punto matemático, pues en ese caso debería ser posible, mediante la adición de otros, construir dos, tres, cuatro deseos, y disponerlo de modo que tuvieran una determinada longitud, anchura y espesor, lo que evidentemente es absurdo.

Después de estas consideraciones no será sorprendente que exponga ahora una máxima que ha sido rechazada por varios metafísicos, y que se considera contraria a los más ciertos principios de la razón humana. Esta máxima dice *que un objeto puede existir, y no estar sin embargo en ningún sitio.* Sostengo que esto es no solamente posible, sino que la mayoría de los seres existen y tienen que existir de es-

te modo [148]. Puede decirse que un objeto no está en ningún sitio cuando sus partes no están dispuestas entre sí de modo que formen una figura o cantidad, ni 236
que el todo lo esté con respecto a otros cuerpos como para responder a nuestras nociones de contigüidad y distancia. Ahora bien, es evidente que esto es lo que sucede con todas nuestras percepciones y objetos, exceptuando los de la vista y el tacto. Una reflexión moral no puede estar situada a la derecha o a la izquierda de una pasión, ni puede un olor o un sonido constituir una figura circular o cuadrada. Lejos de necesitar estos objetos y percepciones un lugar particular, son incompatibles con ello, y ni siquiera la imaginación puede atribuirles tal cosa. Por lo que respecta a que sea absurdo suponer que no están en ningún sitio, podemos considerar que, si las pasiones y sentimientos se manifestaran a la percepción como teniendo un lugar particular, entonces la idea de extensión podría derivarse de ellos, igual que se deriva de la vista y el tacto, lo que estará en contradicción con lo que hemos ya establecido. Y si se *manifiestan* como no teniendo ningún lugar particular, entonces pueden *existir* del mismo modo, ya que todo lo que concebimos es posible.

Ahora no será necesario probar que esas percepciones que son simples y no existen en ningún sitio, no son susceptibles de conjunción local con la materia o con cuerpos extensos y divisibles, pues es imposible encontrar una relación que no se base en

---

[148] Aunque no con tanta fuerza, la idea se encuentra ya en LOCKE, en el curso de un ataque a los cartesianos: «¿Quién les ha dicho que no había o no podía haber más que entes sólidos que no pueden pensar, y entes pensantes que no son extensos?» *(Essay,* II, XIII, § 16). Hay, en efecto, una tercera clase (y para Hume, en el fondo, la única): *lo* pensado, las percepciones mismas. El *yo* y la *cosa* no son sino entidades ficticias *imaginadas* para sustentar lo que, filosóficamente (no *naturalmente),* no necesita de apoyo alguno, pues, en sentido cartesiano, ya las percepciones serían sustancias, según Hume.

alguna cualidad común *. Quizá sea mejor señalar, en cambio, que esta cuestión de la conjunción local de objetos no se presenta sólo en las controversias metafísicas relativas a la naturaleza del alma, sino que también en la vida corriente tenemos ocasión de tropezarnos con ella en todo momento. Así, supongamos que vemos un higo a un extremo de la mesa y una aceituna al otro extremo: es evidente que, cuando elaboramos las ideas complejas de estas sustancias, una de las más obvias ideas es la de su diferente sabor; y esto resulta tan evidente que incorporamos y unimos estas cualidades a las que son coloreadas y tangibles. Se supone que el sabor amargo de la una, y dulce de la otra se encuentran dentro del cuerpo visible mismo, y que están mutuamente separados por todo el largo de la mesa. Es esta una ilu-
237 sión tan natural y notable que puede ser conveniente el examen de los principios de que se deriva.

Aunque un objeto extenso no sea susceptible de conjunción local con otro que existe sin estar en ningún lugar y sin extensión, con todo les es posible establecer muchas otras relaciones. Por ejemplo, el sabor y aroma de una fruta son inseparables de las otras cualidades de color y tangibilidad y, con independencia de cuál de ellas sea la causa y cuál el efecto, es cierto que todas ellas son siempre coexistentes. Y no sólo son en general coexistentes, sino también simultáneas en su manifestación a la mente: es en virtud de la aplicación del cuerpo extenso a nuestros sentidos como percibimos su sabor y olor peculiares. De modo que estas *relaciones de causalidad y contigüidad en el tiempo de su manifestación,* existentes entre el objeto extenso y la cualidad que no está en ningún sitio determinado, deben tener tal efecto sobre la mente que la aparición del uno ha de llevar inmediatamente al pensamiento a la concepción del otro. Y esto no es todo. No sólo pasa nuestro pen-

* Parte I, sec. 5.

samiento del uno al otro en virtud de la relación, sino que se esfuerza igualmente por establecer entre ellos una nueva relación: la de *conjunción local,* mediante la cual podemos realizar la transición de un modo más fácil y natural. Hay, en efecto, una cualidad en la naturaleza humana que tendré ocasión de señalar a menudo, y que explicaré más detalladamente a su debido tiempo [149], según la cual, cuando los objetos se encuentran conectados por una relación cualquiera, muestran una fuerte inclinación a añadir una nueva relación con el fin de completar su unión. Cuando disponemos ordenadamente los cuerpos, nunca dejamos de colocar a los que son semejantes entre sí en contigüidad o, al menos, en puntos de vista correspondientes. Esto no se debe sino a que sentimos cierta satisfacción en unir la relación de contigüidad a la de semejanza, o la semejanza en situación a la semejanza en cualidad. Ya se ha hablado * de los efectos de esta inclinación al tratar de la semejanza que tan fácilmente suponemos existe entre impresiones particulares y sus causas externas. Pero no encontraremos ejemplo más evidente de ello que en el caso presente, en donde, a partir de las rela- 238
ciones de causalidad y contigüidad temporal entre dos objetos, nos figuramos de modo similar la relación de conjunción local con el propósito de reforzar la conexión.

Sin embargo, sean cuales sean las nociones confusas que nos podamos hacer de una unión local entre un cuerpo extenso: un higo, por ejemplo, y su sabor particular, es cierto que, al reflexionar, tendremos que observar en esta unión algo absolutamente ininteligible y contradictorio. Si nos preguntáramos, en efecto, algo tan obvio como si el sabor que concebimos contenido dentro del cuerpo está en todas las partes de éste o en una sola, nos veríamos rápidamente en un callejón sin salida, y advertiríamos

---

149 Cf. III, II, 3 (676, n. 1).

* Sec. 2, hacia el final.

la imposibilidad de dar en ningún caso una respuesta satisfactoria. No podemos decir que está solamente en una parte, pues la experiencia nos enseña que todas las partes tienen el mismo sabor, pero menos podemos contestar que está en todas las partes, pues entonces tendríamos que suponer en él figura y extensión, lo que es absurdo e incomprensible. En este caso nos vemos influidos, pues, por dos principios directamente contrapuestos: la *inclinación* de nuestra fantasía, que nos obliga a incorporar el sabor al objeto extenso, y nuestra *razón,* que nos muestra la imposibilidad de tal unión. Divididos entre estos principios contrapuestos, no por ello renunciamos a uno o a otro; lo que hacemos es envolver al objeto en tal confusión y oscuridad que no percibamos ya la oposición. Nos suponemos que el sabor existe dentro del cuerpo, pero de un modo tal que ocupa el todo sin ser extenso, existiendo a la vez íntegro en cada una de las partes sin estar separado. En una palabra, utilizamos en nuestro modo más familiar de pensar ese principio escolástico que, propuesto sin más, parece tan extraño: *totum in toto et totum in qualibet parte* [150], que es lo mismo que si dijéramos que una cosa está en cierto lugar y sin embargo no lo está.

Toda esta colección de absurdos se debe a nuestro esfuerzo por asignar un lugar a lo que es absolu-
239 tamente incapaz de ello; y ese esfuerzo se deriva, a su vez, de nuestra inclinación por completar una unión basada en la causalidad y en la contigüidad temporal, atribuyendo a los objetos una conjunción local. Pero si la razón tuviera alguna vez suficiente fuerza par vencer un perjuicio, es evidente que tendría que prevalecer en el caso que ahora examinamos. En efecto, sólo nos queda esta elección: o suponer que algunos seres existen sin estar en ningún lugar, o que son extensos y tienen figura, o que cuando se

---

[150] «El todo está en todas las partes y en cualquiera de ellas.»

incorporan a objetos extensos el todo está en el todo y a la vez en cada una de las partes. El absurdo de los dos últimos supuestos prueba suficientemente la veracidad del primero. No cabe una cuarta opinión, pues el supuesto de que existan a modo de puntos matemáticos se reduce a la segunda opción, y supone que varias pasiones puedan estar localizadas en una figura circular, y que un cierto número de olores unidos a un cierto número de sonidos pueden construir un cuerpo de doce pulgadas cúbicas, lo que resulta ridículo con sólo mencionarlo.

Pero aunque desde esta perspectiva no podamos por menos de censurar a los materialistas, que unen todo pensamiento a la extensión, basta reflexionar un poco para tener igual razón en criticar a sus antagonistas, que unen todo pensamiento a una sustancia simple e indivisible. La más vulgar filosofía nos dice que no hay objeto externo que pueda ser conocido de inmediato en la mente sin la interposición de una imagen o percepción. La mesa que ahora mismo tengo delante es sólo una percepción, y todas sus cualidades son cualidades de una percepción. Pero la más evidente de todas sus cualidades es la extensión. La extensión consta de partes. Estas partes están dispuestas de modo que nos proporcionen la noción de distancia y contigüidad, longitud, anchura y espesor. El límite de estas tres dimensiones es lo que llamamos figura. Esta figura es movible, separable y divisible. Movilidad y separabilidad son las propiedades características de los objetos extensos. Y para acabar en seguida con estas controversias, diremos que la idea misma de extensión no está copiada sino de una impresión y en consecuencia tiene que corresponder perfectamente a ésta. Decir que **240**
la idea de extensión corresponde a algo es decir que es extensa.

Ahora los librepensadores, a su vez, pueden también triunfar; como han encontrado que hay impresiones e ideas realmente extensas, pueden preguntar a

sus antagonistas: ¿cómo es posible incorporar un sujeto simple e indivisible a una percepción extensa? Todos los argumentos esgrimidos por los teólogos pueden volverse así en contra suya. El sujeto indivisible o, si queréis, la sustancia inmaterial: ¿está a la izquierda o a la derecha de la percepción?, ¿está en cada una de las partes sin ser nada extenso, o se encuentra íntegramente en una parte sin dejar de estar en las demás? Es imposible dar respuesta alguna a estas preguntas, a menos que se dé contestación a algo absurdo en sí mismo, que, a la vez, intenta dar razón de la unión de nuestras percepciones indivisibles con una sustancia extensa.

Esto me da la ocasión de considerar de nuevo el problema referente a la sustancia del alma. Y aunque haya rechazado este problema por ser absolutamente ininteligible, no puedo con todo dejar de proponer algunas otras reflexiones a este respecto. Yo afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que *Spinoza* es tan universalmente difamado [151].

Gracias a este punto espero alcanzar, al menos, la ventaja de que mis adversarios no encuentren la menor excusa para criticar mis teorías con sus peroratas, cuando adviertan qué fácilmente pueden volverse sus propios denuestos contra ellos mismos.

El principio fundamental del ateísmo de *Spinoza* es la doctrina de la simplicidad del universo y la

---

[151] Kemp Smith ha demostrado palmariamente que Hume no leyó a Spinoza, y que lo conocía —como a tantos otros autores— sólo a través del *Diccionario* de Bayle. La acusación de ateísmo, el cargo de infamia, y todos los puntos esenciales, han sido tomados del escéptico francés (véase fragmentos de Bayle en KEMP SMITH: *op. cit.*, pág. 506 y sigs.). No queda sino lamentar este desconocimiento (cabe pensar hasta qué punto habría perfeccionado Hume su doctrina de las pasiones si hubiera leído el libro III de la *Ethica).* Por lo demás, el propio Hume remite, en nota, a Bayle (véase *infra,* página 344, *nota*).

unidad de la sustancia, en la que se supone inhieren tanto el pensamiento como la materia. Sólo hay una sustancia en el mundo, dice, y esa sustancia es perfectamente simple e indivisible, existiendo en todas partes sin presencia local. Así, todo lo que descubrimos externamente por la sensación y todo lo sentido internamente por reflexión no son sino modificaciones de ese ser único, simple, y necesariamente existente, y no poseen ninguna existencia distinta o se- 241
parada. Cada pasión del alma, cada configuración de la materia —por diferente y diversa que sea— inhiere en la misma sustancia, conservando en sí misma sus caracteres distintivos sin comunicarlos al sujeto de inhesión. Un mismo *substratum,* si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin variación alguna. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad.

Creo que esta breve exposición de los principios de este famoso ateo bastará para nuestro propósito presente. Y creo también que no será necesario penetrar más en estas sombrías y oscuras regiones para poder mostrar que esta hipótesis monstruosa es casi idéntica a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular. Para que esto sea evidente, recordemos * que como toda idea se deriva de una impresión precedente, es imposible que la idea que tenemos de una percepción y la que tenemos de un objeto o existencia externa puedan nunca representar algo específicamente diferente entre sí. Nos sigue resultando incomprensible cualquier diferencia que podamos suponer entre ellas, con lo que nos vemos obligados a concebir un objeto externo meramente como una relación sin correlato, o como siendo exactamente la misma cosa que una percepción o impresión.

---

* Parte II, sec. 6.

Es posible que, a primera vista, la consecuencia que de esto voy a inferir parezca un mero sofisma, pero bastará el más pequeño examen para encontrarla consistente y satisfactoria. Digo, pues, que en la medida en que podemos suponer —pero nunca concebir— una diferencia específica entre objeto e impresión, toda conclusión relativa a la conexión o repugnancia de impresiones no podrá ciertamente reconocerse como aplicable a los objetos; por el contrario, sea cual sea la conclusión de esta clase que nos formemos con respecto a objetos, será aplicable con certeza a las impresiones. No es difícil comprender la razón de esto. Como se supone que un objeto es diferente de
242 una impresión, no podemos estar seguros de que la circunstancia en que basamos nuestro razonamiento sea común a ambos, en el supuesto de que realicemos el razonamiento a partir de la impresión: sigue siendo posible, en efecto, que el objeto difiera de la impresión en esa circunstancia particular. Sin embargo, cuando elaboramos primero nuestro razonamiento concerniente al objeto, no cabe la menor duda de que el mismo razonamiento deberá extenderse a la impresión. Y ello porque la cualidad del objeto, en que se ha basado el argumento, tiene que ser al menos concebida por la mente, y nunca podría ser concebida a menos que fuera común a una impresión, dado que no tenemos más ideas que las derivadas de ese origen. Así, podemos establecer como máxima segura que nunca podremos descubrir en virtud de ningún principio una conexión o repugnancia entre objetos que no se extienda a las impresiones, a menos que efectuemos una especie irregular * de razonamiento a partir de la experiencia; sin embargo, es posible que la inversa no sea igualmente verdadera; esto es, que todas las relaciones que puedan descubrirse entre impresiones son comunes a los objetos.

Apliquemos todo esto al caso presente. Hay dos

---

* Tal como el de la sec. 2, basado en la coherencia de nuestras percepciones.

sistemas distintos de seres manifiestos, y con respecto a los cuales me supongo obligado a asignarles alguna sustancia o fundamento de inhesión. Observo en primer lugar el universo de los objetos o cuerpos: el sol, la luna y las estrellas; la tierra, mares plantas, animales, hombres, barcos, casas y demás productos, sean artificiales o naturales. En este momento aparece *Spinoza* y me dice que estas cosas son sólo modificaciones, y que el sujeto en que inhieren es simple, sin composición ni división alguna. Después de esto, examino el otro sistema de seres, a saber: el universo del pensamiento, o mis impresiones e ideas. Aquí puedo observar otro sol, otra luna y estrellas; una tierra y unos mares cubiertos y habitados por plantas y animales; cuidades, casas, montañas, ríos; en una palabra, todo lo que podría descubrir o concebir en el primer sistema. Al preguntarme por todo esto, se me presentan los teólogos y me dicen que también estas cosas son modificaciones de una sustancia simple e incapaz de composición y división. Inmediatamente después me ensordece el clamor de cien voces que tachan a la primera hipótesis de exe- 243
crable y abominable, mientras que aplauden y veneran la segunda. Dirijo mi atención a ambas hipótesis, a fin de observar qué razón puede haber para tan gran parcialidad, y encuentro que ambas tienen el mismo defecto: las dos son ininteligibles; hasta donde podemos entenderlas, resultan tan parecidas que es imposible descubrir en una un absurdo que no sea común a las dos. No tenemos idea ninguna de una cualidad en un objeto que no concuerde o no pueda representar una cualidad en una impresión; y a esto se debe que todas nuestras ideas se deriven de nuestras impresiones. Por consiguiente, nunca podemos encontrar repugnancia alguna entre un objeto extenso, entendido como modificación, y una esencia simple y libre de toda composición, entendida como sustancia del otro, a menos que exista igualmente repugnancia entre la percepción o impresión de ese ob-

jeto extenso y esa misma esencia simple. Toda idea de cualidad en un objeto pasa a través de una impresión; por ello, toda relación *perceptible*, sea de conexión o de repugnancia, tiene que ser común a objetos e impresiones.

Pero aunque, tomado en general, este argumento parezca estar más allá de toda duda y contradicción, vamos a examinarlo con más detalle, para hacerlo con todo aún más claro y evidente, y para observar si todos los absurdos que han sido encontrados en el sistema de *Spinoza* no pueden descubrirse también en el de los teólogos *.

En primer lugar, y de acuerdo con el modo escolástico de hablar —más que de pensar— se ha aducido contra *Spinoza* que, si un modo no es ninguna existencia distinta o separada, tendrá que ser entonces lo mismo que la sustancia, y que, por consiguiente, la extensión del universo tiene que identificarse de algún modo con esa esencia simple y sin partes en que se supone inhiere. Ahora bien, cabe señalar que esto es absolutamente imposible e inconcebible, a menos que la sustancia indivisible se dilate de modo que pueda corresponder a la extensión, o que la extensión se contraiga para poder corresponder a la sustancia indivisible. Hasta donde podemos entenderlo, este argumento parece correcto, y es evidente
244 que no hace falta sino un cambio de términos para aplicar el mismo argumento a nuestras percepciones extensas y a la esencia simple del alma, pues las ideas de objetos y las de percepciones son en todo respecto idénticas, salvo en la suposición de una diferencia, desconocida e incomprensible.

En segundo lugar, ya se ha señalado que no tenemos idea de sustancia que no pueda aplicarse a la materia, ni idea de una sustancia determinada que no sea aplicable a cada porción determinada de materia. La materia, por tanto, no es un modo, sino una sus-

* Véase el diccionario de BAYLE, artículo *Spinoza*.

tancia. Y cada porción de materia no es un modo distinto, sino una sustancia distinta. He demostrado ya que no tenemos idea perfecta de sustancia, pero que, si la entendemos como *algo que puede existir por sí mismo,* resulta evidente que toda percepción es una sustancia, y toda parte determinada de una percepción, una sustancia determinada. Y, en consecuencia, una hipótesis se ve sometida a las mismas dificultades en este respecto que la otra.

En tercer lugar, contra el sistema de una sola sustancia simple en el universo se ha objetado que, si esta sustancia es el soporte o *substratum* de todas las cosas, tendrá que verse sometida exactamente en el mismo momento a cambiarse en formas contrarias e incompatibles. Las figuras redondas y las cuadradas son incompatibles en la misma sustancia y en el mismo tiempo. ¿Cómo es entonces posible que la misma sustancia pueda convertirse simultáneamente en esta mesa cuadrada y en esta otra redonda? Pregunto lo mismo por lo que se refiere a las impresiones de estas mesas; y encuentro que no es más convincente la respuesta en un caso que en otro.

Parece, pues, que por cualquier parte que se considere el asunto nos asaltan las mismas dificultades, y que no podemos dar ni un paso para establecer la simplicidad e inmortalidad del alma sin preparar el camino a un peligroso e irreparable ateísmo. Ocurre lo mismo si, en vez de decir que el pensamiento es una modificación del alma, le damos el nombre más antiguo, y sin embargo más de moda, de *acción*.
Por acción entendemos exactamente lo mismo que lo 245
llamado comúnmente modo abstracto: algo que, hablando con propiedad, no es ni distinguible ni separable de su sustancia y se concibe tan sólo por una distinción de razón o por una abstracción. Pero nada se consigue sustituyendo el término modificación por el de acción, ni con esto nos libramos siquiera de una sola dificultad, como se verá por las dos reflexiones siguientes:

En primer lugar, observo que la palabra acción, de acuerdo con la explicación que de ella se da, nunca puede ser correctamente aplicada a una percepción, en cuanto derivada de una mente o sustancia pensante. Todas nuestras percepciones son realmente diferentes, separables y distinguibles entre sí y también de cualquier otra cosa que podamos imaginar, por lo que es imposible concebir cómo pueden ser la acción o el modo abstracto de una sustancia. El caso del movimiento, comúnmente utilizado para mostrar de qué modo la percepción, en cuanto que acción, depende de su sustancia, en lugar de instruirnos, más bien nos confunde. Según todas las apariencias, el movimiento no produce cambio real ni esencial alguno en el cuerpo, sino que se limita a variar la relación de éste con otros objetos. Pero, entre una persona que pasea por la mañana por un jardín y con agradable compañía, y otra que por la tarde es encerrada en un calabozo llena de terror, desesperación y resentimiento, parece existir una diferencia radical, y de tipo completamente distinto a lo que sucede en un cuerpo cuando cambia de posición. Del mismo modo que, de la distinción y separabilidad de las ideas de los objetos externos, sacamos la conclusión de que éstos tienen una existencia separada entre sí, cuando hacemos de estas ideas nuestros objetos tendremos que inferir la misma conclusión por lo que respecta a *ellas,* de acuerdo con el razonamiento precedente. Hay que reconocer, por lo menos, que, al no tener idea alguna de la sustancia del alma, nos es imposible decir cómo puede admitir tantas diferencias e incluso oposiciones en la percepción sin sufrir ningún cambio fundamental; y, en consecuencia, nunca podremos decir en qué sentido son las percepciones acciones de esa sustancia. El uso, pues, de la pala-
246 bra *acción,* al no ir acompañado de otro significado que no sea el de modificación, no añade nada a nuestro conocimiento, ni representa ventaja alguna para la doctrina de la inmaterialidad del alma.

En segundo lugar, añado que, en el caso de que supusiera alguna ventaja para la causa citada, también tendría que suponer una ventaja igual para la causa del ateísmo. Pues, si nuestros teólogos pretenden monopolizar la palabra *acción,* ¿no podrían posesionarse de ella también los ateos y afirmar que plantas, animales, hombres, etc., no son sino acciones particulares de una sustancia universal y simple que se ejerce por una necesidad ciega y absoluta? Diréis que esto es completamente absurdo, y yo reconozco que es ininteligible; pero, a la vez, sostengo —según los principios antes explicados— que es imposible descubrir, en la suposición que dice que todos los distintos objetos de la naturaleza son acciones de una sustancia simple, un absurdo cualquiera que no sea aplicable a una suposición pareja concerniente a impresiones e ideas.

De estas hipótesis referentes a la *sustancia* y *conjunción local* de nuestras percepciones podemos pasar a otra, más inteligible que la primera y más importante que la segunda; a saber: la que se refiere a la *causa* de nuestras percepciones. Se dice comúnmente en las escuelas que, por mucho que se modifiquen la materia y el movimiento, siguen siendo materia y movimiento, y que esa modificación se limita a producir diferencias en la posición y situación de los objetos. Por mucho que se divida un cuerpo en tantas partes como se quiera, seguirá siendo cuerpo. Dadle la forma que queráis: no resultará en ningún caso sino una figura, o relación entre las partes. Podrá moverse de cualquier modo, que no se encontrará como resultado sino un movimiento, o cambios de relación. Es absurdo imaginar que el movimiento circular, por ejemplo, no sea sino simplemente movimiento circular, y en cambio el movimiento en otra dirección: el elíptico, por ejemplo, pueda ser también una pasión o una reflexión moral, o que el choque de dos partículas esféricas se convierta en una sucesión de dolor, mientras que el encuentro de dos partícu-

las triangulares nos proporcionará placer. Ahora bien, ya que estos diferentes choques, variaciones v com-
247 binaciones son los únicos cambios de que es susceptible la materia, y dado que no pueden proporcionarnos en ningún caso una idea de pensamiento, ni tampoco percepción alguna, hay que concluir que es imposible que el pensamiento pueda ser causado en ningún caso por la materia.

Pocos han sido capaces de resistir la aparente evidencia de este argumento y, sin embargo, no hay en el mundo nada que sea más fácil de refutar. Sólo necesitamos reflexionar sobre lo que ya ha sido probado por extenso: que nunca percibimos una conexión entre causa y efecto, y que sólo gracias a nuestra experiencia de su conjunción constante podemos llegar a conocer esta relación. Ahora bien, como todos los objetos que no son contrarios resultan susceptibles de conjunción constante, y no hay ningún objeto real que sea contrario a otro, he inferido de estos principios * que, considerando el asunto *a priori,* cualquier cosa puede producir cualquier otra, y que nunca descubriremos una razón por la que un objeto pueda ser o no causa de otro, por grande o pequeña que pueda ser la relación entre ellos. Es evidente que esto destruye el razonamiento anterior referente a la causa del pensamiento o de la percepción. Pues, aunque en este caso no parezca haber modo de conectar el movimiento y el pensamiento, lo mismo ocurre en todas las demás causas y efectos. Situad un cuerpo de una libra de peso en un extremo de una palanca, y otro cuerpo del mismo peso en el otro extremo: nunca encontraréis en estos cuerpos un principio de mivimiento que dependa más de sus distancias al centro, que del pensamiento y percepción de ello. Si pretendéis, por tanto, demostrar *a priori* que una posición tal de los cuerpos no puede causar nunca un pensamiento porque, se mire por donde se mire, no es otra cosa que una posición de cuerpos, el

* Parte III, sec. 15.

mismo curso del razonamiento os tiene que llevar a la conclusión de que tampoco puede causar nunca esa posición un movimiento, pues no se ve que haya más conexión en un caso que en otro. Pero como esta última conclusión contradice una experiencia evidente, y como podemos tener una experiencia similar de las operaciones de la mente y percibir una conjunción constante de pensamiento y movimiento, se ve que razonáis de un modo demasiado precipitado
cuando, de la mera consideración de las ideas, sacáis 248
en conclusión la imposibilidad de que el movimiento pueda producir en algún caso el pensamiento, o que una posición diferente de las partes pueda originar una pasión o reflexión moral diferente. Es más, no sólo es posible que podáis tener una experiencia tal, sino que es seguro que la tenéis, pues todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos. Y si se dijera que esto se debe a la unión del alma y el cuerpo, replicaría que debemos tratar por separado el problema referente a la sustancia de la mente y el concerniente a la causa de sus pensamientos, y que si nos limitamos al último problema, vemos, al comparar las ideas de pensamiento y movimiento, que estas cosas difieren entre sí, mientras que por experiencia hallamos que están constantemente unidas. Y como todas estas circunstancias forman parte de la idea de causa y efecto cuando ésta se aplica a las operaciones de la materia, podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción.

Parece pues que sólo nos queda en el caso presente este dilema: o afirmamos que ninguna cosa puede ser causa de otra salvo cuando la mente pueda percibir la conexión en su idea de los objetos, o mantenemos que todos los objetos que encontramos constantemente unidos tienen que ser considerados por esta razón como causas y efectos. Si escogemos

el primer miembro del dilema, las consecuencias son: *primero,* que lo que afirmamos en realidad es que no existe cosa alguna en el universo que sea causa o principio productivo, y que ni siquiera lo es la misma deidad, pues nuestra idea del Ser supremo se deriva de impresiones particulares, de las que ninguna de ellas contiene eficiencia alguna ni parece tener *ninguna* conexión con *ninguna* otra existencia. En cuanto a que se pueda replicar que la conexión entre la idea de un ser infinitamente poderoso y la de cualquier efecto deseado por él es necesaria e inevitable, respondo que no tenemos idea alguna de un ser dotado de poder, y menos aún de un ser dotado de un poder infinito. Pero, si deseamos cambiar de expresión, lo más que podemos hacer es definir el poder por medio de la conexión. Y entonces, al
249 decir que la idea de un ser infinitamente poderoso está conectada con cualquier efecto deseado por él, no decimos realmente sino que un ser, cuya volición está conectada con todo efecto, está conectado con todo efecto, lo que es una proposición idéntica y no nos permite comprender la naturaleza de ese poder o conexión. Pero, en *segundo* lugar, si suponemos que la divinidad es el principio grande y eficiente que suple la deficiencia de todas las causas, esto nos lleva a los más crasos absurdos e impiedades. En efecto, por la misma razón por la que hemos recurrido a él en las operaciones naturales y afirmado que la materia no puede comunicar de suyo el movimiento ni producir el pensamiento, a saber: porque no se ve conexión alguna entre estos objetos; precisamente por la misma razón, repito, tendremos que reconocer que la divinidad es autora de todas nuestras voliciones y percepciones, pues no se ve que éstas tengan tampoco conexión, ni entre sí ni con esa supuesta pero desconocida sustancia del alma. Es sabido que este tipo de causalidad, ejercicio por el Ser supremo

ha sido defendida por varios filósofos * por lo que se refiere a todas las acciones de la mente, excepto la volición, o, más bien, una parte insignificante de la volición; aunque es bien fácil advertir que esta excepción no es sino un pretexto para evitar las peligrosas consecuencias de esa doctrina. Si nada es activo, sino aquello que tiene un manifiesto poder, el pensamiento no es en ningún caso más activo que la materia. Y si esta inactividad nos obliga a recurrir a una divinidad, entonces el ser supremo es causa real de todas nuestras acciones, malas o buenas, viciosas o virtuosas.

Así, nos vemos necesariamente reducidos al otro miembro del dilema, a saber: que todos los objetos encontrados en conjunción constante tienen que ser considerados, solamente por ello como causas y efectos. Ahora bien, como todos los objetos que no son contrarios son susceptibles de una conjunción constante, y ningún objeto real es contrario a otro, se sigue que nos es posible determinar, por medio de meras ideas, que una cosa cualquiera puede ser causa o efecto de cualquier otra, lo que evidentemente **250**
otorga ventajas a los materialistas sobre sus adversarios.

La decisión final de todo esto es, pues, que el problema referente a la sustancia del alma es absotutamente ininteligible. Ninguna de nuestras percepciones es susceptible de unión local, ni con lo extenso ni con lo inextenso, siendo algunas de una clase, y otras, de la otra. Y como la conjunción constante de los objetos constituye la esencia misma de la causa y el efecto [153], la materia y el movimiento pueden ser considerados en muchas ocasiones como causa

---

* Como el Padre MALEBRANCHE y otros *cartesianos* [152].

[152] Cf. *Recherche de la Vérité,* I, I, 2; III, I, 11 y sigs.; cf. también las *Méditations chrétiennes, VI. méd.* (XVII-XXI).

[153] Esto sólo puede ser cierto desde el punto de vista de la causalidad como relación *filosófica,* nunca como relación *natural.* Después de los brillantes análisis de la idea de conexión necesaria (I, III, 14), esta «mutilación» podría abrir

del pensamiento, hasta donde podemos tener noción de esa relación.

Realmente es algo que resulta indigno para la filosofía, cuya autoridad soberana debería ser reconocida en todas partes, el que se la obligue a hacer en todo momento una apología de sus conclusiones y a justificarse ante toda ciencia y arte particular que pueda ofenderla. Esto le recuerda a uno el caso del rey condenado por alta traición contra sus súbditos. Solamente en una ocasión puede pensar la filosofía que es necesario y hasta honroso justificarse, a saber: cuando la religión parezca resultar ofendida, aun en lo más mínimo, pues los derechos de ésta le son queridos a la filosofía tanto como los suyos propios, y de hecho son los mismos. Así que si alguien se había imaginado que los argumentos anteriores eran de algún modo peligrosos para la religión, espero que la siguiente apología disipará sus aprensiones [154].

No existe fundamento alguno para realizar una conclusión *a priori* acerca de las acciones o de la duración de un objeto que pueda ser concebido por la mente humana. Cualquier objeto puede ser imaginado como convirtiéndose en algo completamente inactivo, o como siendo aniquilado en un instante. Es un principio evidente el de *que todo lo que podemos imaginar es posible*. Pero esto no es más verdadero de la materia que del espíritu, de una sustancia extensa compuesta que de una simple e inextensa. En ambos casos, los argumentos metafísi-

---

el flanco a los críticos de Hume. Por otra parte, decir que la «materia» puede ser causa del pensamiento no deja de ser —al menos en la expresión— una recaída en la vieja ontología sustancialista cartesiana, que el propio Hume ha contribuido a destruir. El párrafo entero no parece tener otro valor que el de un retórico argumento *ad hominem*.

154 El carácter «defensivo» del argumento es evidente. Por lo demás, no es seguro que Hume viera a la filosofía como una reina en ejercicio (al menos, reina absolutista: cf. *nota 119)*, pero mucho menos lo es que la creyera sin jurisdicción sobre los sentimientos religiosos. Tras la filosofía humeana, tampoco en religión «todo continúa precisamente como antes».

cos en favor de la inmortalidad del alma son igual de inconcluyentes. Y en ambos casos, los argumentos morales y los derivados de la analogía de la naturaleza son igual de fuertes y convincentes. Si mi filosofía, por tanto, no añade nada a los argumen- 251
tos en favor de la religión, me queda al menos la satisfacción de pensar que nada les quita, sino que todo continúa precisamente como antes.

Sección VI

DE LA IDENTIDAD PERSONAL [155]

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes [156]; que sentimos su

[155] En principio, el tema de esta sección no trata sino de un caso especial del problema de la *identidad* de la sustancia, estudiado en I, IV, 2. Sin embargo, las dificultades que el tema del «yo» hace surgir llevarán a Hume a esa dramática confesión de impotencia que es la segunda parte del *Apéndice* de 1740 (véanse págs. 828-32). Convendría por ello que ambos textos se leyeran en estrecha conexión. Por lo demás, Hume no volvió a tocar el tema (fue suprimido de la *Enquiry*). De las dificultades de conciliar sus conclusiones con las del estudio de las pasiones (especialmente las indirectas) tratamos en nuestro *Estudio preliminar*. Sobre el tema puede consultarse el artículo (abordado desde la perspectiva del análisis del lenguaje ordinario) de TERENCE PENELHUM: *Hume on Personal Identity* (en Sesonske y Fleming, eds., *Human Understanding: Studies in the Phil. of D. Hume*. Belmont, Cal., 1965⁴, págs. 99-114). Como conclusión general del estudio que Hume hace del «yo», cabe repetir las palabras de PENELHUM: «al igual que tantas cosas dichas por Hume, es incisivo, penetrante y, en su mayor parte, insatisfactorio.» (*op. cit.*, pág. 99).

[156] Entre estos filósofos debe incluirse al propio Hume de los libros II y III del *Tratado:* «Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre íntimamente presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia

existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación —dicen— lo único que hacen es inculcarla con mayor intensidad, y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el *yo*, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo.

Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias [157] a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del *yo* de la manera que

---

persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto» (II, I, 11; 440). Más aún, es la impresión del «yo» la que, al reflejar y avivar en nosotros el estado de ánimo de otra persona, da origen al principio de *simpatía*, tan importante, que de él depende en cierto modo nuestro juicio sobre la conducta de otras personas (cf. PÁLL S. ÁRDAL: *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgo, 1966, cap. 3). Por consiguiente, o existe contradicción entre las diversas partes del *Tratado*, o hay que concluir que nuestros juicios de valor (la *Etica*, en una palabra) están basados en una falacia, en una ficción de la imaginación. Aunque Hume no señala ni decide el dilema, creo que se inclinaría por el segundo miembro: en los campos del conocer y del hacer, el hombre es soportado en su existencia por ficciones *naturales*. El filósofo no puede destruir esas ficciones, indispensables para la vida: sólo puede ponerlas de manifiesto, para «curarnos» de nuestros deseos de dogmatizar.

[157] Hume centra correctamente el problema, pero no advierte que el «centro de referencia» no puede estar al mismo nivel (en este caso, psicológico) que los distintos *referata*. Desde el punto de vista del lenguaje, si las percepciones son designadas por los nombres propios *a, b, c, d,* etc., aquello a que se refieren no puede ser designado por otro nombre propio, sino por un nombre común *(class-name)*: *A,* que constituya el conjunto de los distintos miembros: *A* = *a, b, c, d,* etc. Desde un punto de vista epistemológico, del «yo» no habrá nunca un juicio *particular*, pero deberá estar presente en todo juicio a través de la «posición» de la cópula: soy «yo» quien en todo momento «juzga»: «El *yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones, pues de

aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer,
tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden 252
una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea.

Pero, todavía más: ¿en qué tendrían que convertirse todas nuestras percepciones particulares, de seguir esa hipótesis? Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostenga en su existencia. ¿De qué manera pertenecerían entonces al yo, y cómo estarían conectadas con él? En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo:

---

lo contrario se representaría algo en mí que no podría ser pensado en absoluto, lo que significa tanto como decir que la representación sería imposible, o, al menos, que para mí no sería nada.» (KANT: *Crít. razón pura,* B 131-2.)

en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo,* y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. Si tras una reflexión seria y libre de prejucios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo,* tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en lo cierto como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo,* pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento [158]. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que

---

[158] Como anteriormente *heap* («montón»; cf. *nota 131), bundle* (haz) está empleado aquí con intención retórica y provocativa. Ciertamente, si Hume se proponía esto, lo logró con creces. Los críticos y autores de manuales se dirigen de buen grado a estos «cebos»: «(Hume) desecha enteramente tal factor ontológico y se queda sólo con las apariencias a las que agrupa en una especie de manojo, acervo *(heap)* o mazo *(bundle);* de forma que el alma, por ejemplo, vendría a ser tan sólo «un haz de percepciones en perpetuo flujo y movimiento» *(a bundle or collection of different perceptions...).»* (J. HIRSCHBERGER: *Historia de la Filosofía* [traducción de L. Martín Gómez], II, pág. 108, Barcelona, 1956). La traducción que nos ofrece Hirschberger es significativa: ha desaparecido «collection». Pero no es en absoluto lo mismo *colección* (conjunto de objetos definidos por un nombre *común)* que *haz* o *montón* (que sugiere una reunión accidental, y no debida

nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades 253 contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni *simplicidad* en un tiempo, ni *identidad* a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.

¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida? A fin de responder a esta pregunta tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos. El primer punto constituye nuestro tema presente, y para explicarlo a la perfección tendremos que estudiar el asunto en profundidad, explicando esa identidad que atribuimos a plantas y animales, pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona.

A la idea precisa que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo la llamamos idea de *identidad* o *mismidad*. Tenemos también una idea precisa de varios objetos diferentes que existen en

---

a principios de la *naturaleza humana,* como es aquí el caso). Parece que el deseo de Hume por «provocar el murmullo de los fanáticos» se cumplió holgadamente, pero a cambio oscureció el sentido de su filosofía.

forma sucesiva y están conectados mutuamente por un estrecha relación: desde una perspectiva rigurosa, esto nos proporciona una noción tan perfecta de *diversidad,* que parece como si no hubiera ningún tipo de relación entre los objetos. Pero aunque en sí mismas estas dos ideas de identidad y de sucesión de objetos relacionados sean completamente distintas, y aun contrarias, es cierto, sin embargo, que en nuestra manera usual de pensar son generalmente confundi-
254 das entre sí. La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquélla otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo. Es esta semejanza la causa de la confusión y el error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados. Por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua. La semejanza antes mencionada nos lleva a inclinarnos a este error en tan gran medida, que ya hemos caído en él antes de darnos cuenta. Y aunque nos corrijamos constantemente a nosotros mismos mediante la reflexión, volviendo así a un modo más exacto de pensar, no podemos sostener por mucho tiempo nuestra filosofía, ni arrancar de la imaginación ese prejuicio. Nuestro último recurso está en admitir el prejuicio mismo, sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable. Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos,

e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo* o *sustancia* para enmascarar la variación. Podemos observar que aun en los casos en que no hacemos intervenir tal ficción, tenemos una inclinación tan fuerte a confundir identidad y relación que nos mostramos dispuestos a imaginar * algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte sus partes. Y creo que esto es lo que sucede en el caso de la identidad, que atri- 255
buimos a plantas y vegetales. Y aun cuando no ocurra tal cosa, seguimos sintiéndonos inclinados a confundir estas ideas, a pesar de que no podamos vernos satisfechos en ese respecto, ni encontraremos ninguna cosa invariable y continua que justifique nuestra noción de identidad.

Así, la controversia relativa a la identidad no es simplemente una disputa de palabras. En efecto, cuando en sentido impropio atribuimos identidad a objetos variables y discontinuos, no se limita nuestro error a la expresión, sino que viene comúnmente acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso e inexplicable; o, al menos, la acompaña una inclinación a tales ficciones. Para probar esta hipótesis a satisfacción de todo investigador imparcial, bastará con mostrar, partiendo de la experiencia y observación diarias, que los objetos variables y discontinuos, pero supuesta-

---

* Si el lector desea apreciar cómo un gran talento puede verse influido igual que el simple vulgo por estos principios de la imaginación, aparentemente triviales, puede leer los razonamientos de Lord Shaftsbury acerca del principio de unión del universo y la identidad de plantas y animales. Véase su *Moralists* o *Philosophical rhapsody* [159].

[159] *The Moralist* es de 1709 (de nuevo, hay errata en el original: debe leerse *Shaftesbury;* cf. *nota 6).* En efecto, en la III parte, sec. I de esa obra, se nos ofrece una meditación poética sobre la unidad del universo comparada con la de un árbol, sobre la identidad del yo, y sobre el Uno supremo; cf. también II, I, y II, VI.

mente la misma cosa, lo son tan sólo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues, como tal sucesión corresponde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuir a aquélla una identidad. Y como la relación entre las partes, que es quien nos lleva a equivocarnos, no es en realidad sino una cualidad que produce una asociación de ideas y una transición fácil de la imaginación de una idea a otra, sólo por la semejanza que este acto de la mente guarda con aquél otro por el que contemplamos un objeto continuo puede surgir este error. Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados.

Supongamos, para ello, que ante nosotros se encuentra una masa de materia cuyas partes son contiguas y conectadas entre sí; es claro que debemos atribuir a esta masa una identidad perfecta, desde el momento en que todas las partes siguen siendo continua e invariablemente idénticas, sea cual sea el movimiento o cambio de lugar que podamos observar en el conjunto, o en cualquiera de las partes. Pero si suponemos que alguna parte muy *pequeña* o *insig-*
256 *nificante* se añade o sustrae a la masa, aunque ello en rigor implique la destrucción absoluta de la identidad del conjunto, como raramente pensamos de una forma tan exacta, no sentimos escrúpulo alguno en declarar que una masa de materia sigue siendo la misma, en caso de haber encontrado en ella una alteración tan trivial. El tránsito del pensamiento desde el objeto antes del cambio, al objeto después de éste, es tan suave y fácil que apenas si percibimos la transición, de modo que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen continuado del mismo objeto.

Este experimento implica una circunstancia muy notable: a pesar de que el cambio en cualquier parte

importante de una masa material destruya la identidad del conjunto, no medimos sin embargo la magnitud de la parte de un modo absoluto, sino según su *proporción* con el conjunto. La adición o disminución de una montaña no lograría producir una diversidad en un planeta; por el contrario, basta con cambiar unas pocas pulgadas en algunos cuerpos para destruir su identidad. Esto sería inexplicable si no advirtiéramos que los objetos no actúan sobre la mente ni rompen o cortan la continuidad de sus acciones según su magnitud real, sino según la proporción que guardan entre sí. Por consiguiente, y dado que es esta interrupción la que hace que un objeto deje de parecer idéntico, tendrá que ser el curso ininterrumpido del pensamiento el que constituya la identidad (im)perfecta[160].

Esto puede verse confirmado por otro fenómeno. Un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye la identidad de éste, pero es notable que, si el cambio se produce *gradual* e *insensiblemente,* mostramos menos inclinación a asignarle ese mismo efecto. Es evidente que esto debe consistir en que la mente, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta una transición fácil desde el examen de la condición del cuerpo en un momento a su consideración en otro, de modo que en ningún instante determinado percibe interrupción en sus acciones. Es en base a esta percepción continuada por lo que la mente asigna al objeto una continua existencia e identidad.

Sin embargo, sea cual sea la precaución con que 257
introduzcamos gradualmente los cambios, y los hagamos proporcionados con el conjunto, lo cierto es que, al observar que en definitiva los cambios son de consideración, sentimos reparo en asignar una identidad a objetos tan diferentes. Existe con todo otro artificio por el que inducir a la imaginación para que

[160] El original señala «imperfecta», pero el sentido parece pedir *perfecta,* como señala Selby-Bigge al margen.

vaya un paso más allá; y este artificio consiste en establecer una referencia de las partes entre sí, combinándolas en orden a un *fin* o propósito *común*. Un barco del que se haya modificado una parte considerable de su estructura por medio de frecuentes reparaciones sigue siendo considerado como idéntico; la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle esa identidad. El fin común a que conspiran las partes sigue siendo el mismo bajo todas las modificaciones, y proporciona una transición fácil de la imaginación, de una a otra situación del cuerpo.

Pero esto es aun más notable cuando añadimos una *simpatía* de las partes en vista de su fin común, y suponemos que éstas guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones. Este es el caso de todos los animales y vegetales, en los que no sólo tienen las distintas partes una referencia a un propósito general, sino también una mutua dependencia e interconexión. Efecto de una tan fuerte relación es que, a pesar de que todo el mundo admita que en muy pocos años tanto los vegetales como los animales sufren una transformación *total,* seguimos atribuyéndoles sin embargo identidad, a pesar de que su forma, tamaño y sustancia se ha alterado por completo. Un roble, que, de ser una pequeña planta, crece hasta convertirse en un árbol grande, sigue siendo el mismo roble aunque ninguna partícula de materia ni ninguna configuración de sus partes sea ya la misma [161]. Un niño se hace hombre, y es unas veces grueso y otras delgado, sin perder por ello su identidad.

Podemos considerar también los dos fenómenos siguientes, que son muy interesantes en su clase. El primero consiste en que, a pesar de que por lo común somos capaces de distinguir con toda exactitud entre identidad numérica e identidad específica, sucede a veces que las confundimos, y al pensar y razonar

---

[161] El ejemplo está tomado de la *Dissertation on Personal Identity,* de JOSEPH BUTLER (sobre Butler, véase *nota* 6).

empleamos la una en vez de la otra. Así, el hombre 258
que oye un ruido que aparece y desaparece intermitentemente, y con frecuencia, dice que sigue siendo el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos tienen aquí solamente una identidad específica —o semejanza— y que no hay nada que sea numéricamente la misma cosa, salvo la causa que los origina. De igual manera puede decirse, sin forzar la propiedad del lenguaje, que una determinada iglesia, originalmente de ladrillo, se derrumbó, y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia en piedra arenisca, de acuerdo con la arquitectura moderna. En este caso, ni la forma ni los materiales son los mismos, ni estos dos objetos tienen nada en común salvo su relación con los feligreses y, sin embargo, basta este punto para ver esos objetos como idénticos. Debemos indicar, con todo, que en este caso el primer objeto resulta en cierto modo aniquilado antes de que el segundo comience a existir, y por ello no nos encontramos en ningún momento con la idea de diferencia y multiplicidad; es por esta razón por lo que sentimos menor reparo en decir que son idénticos [162].

---

[162] Los ejemplos parecen poco convincentes. Cuando decimos que algo es *idéntico,* ello dependerá de que tomemos «identidad» en sentido *numérico* o *específico;* esto es, dependerá del marco de referencia escogido para dirigirnos al objeto. Como dice PENELHUM, de suyo no existe objeto invariable, ni tampoco sucesión relacionada de individuos (el fallo de Hume está en creer que los «átomos» de sensación son las entidades invariables): «Ello depende por completo de los conceptos que estemos usando cuando hablamos sobre cada cosa.» *(op. cit.,* pág. 108). El hombre que oye ruido, puede decir que es el *mismo* ruido en sentido *específico;* esto es, que el ruido que oye ahora es de la misma *clase* (pertenece al mismo conjunto) que el oído antes. En cambio, si entiende por *ruido* la serie intermitente de sonidos exactamente similares, entonces los *numéricamente* distintos sonidos nacen y mueren. Con respecto a la iglesia reconstruida, el «objeto» no se toma aquí en cuanto referido a los materiales de construcción, sino en cuanto al *fin* del edificio. Por eso sigue siendo el mismo objeto: cuando los fieles dicen «nuestra iglesia», se refieren a una estructura cualquiera que valga para las necesidades religiosas de la comunidad. Y si por algún

En segundo lugar, podemos señalar que, aunque en una sucesión de objetos relacionados sea de algún modo necesario que el cambio de las partes no sea repentino ni completo, a fin de conservar la identidad, no obstante, cuando los objetos son de naturaleza variable e inconstante admitimos una transición más brusca que cuando por el contrario son consistentes con esa relación. De este modo, como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de sus partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hayan alterado éstas por completo eso no impide que el río siga siendo el mismo durante varias generaciones. Lo que es natural y esencial a una cosa es algo en cierto modo esperado, y lo que se espera hace menos impresión, y parece tener menos importancia, que lo insólito y extraordinario. Un cambio notable de la primera clase parece afectar realmente menos a la imaginación que la más trivial alteración de la segunda; y como rompe en menor grado la continuidad del pensamiento, tiene una menor influencia para destruir la identidad.

259 Pasemos ahora a explicar la naturaleza de la *identidad personal,* tema que se ha convertido en tan gran problema en la filosofía, y en especial durante estos últimos años en *Inglaterra,* donde todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares. Es evidente que debemos seguir aquí el mismo modo de razonar que ha explicado con tanta fortuna la identidad de plantas, animales, barcos, casas y todos los productos compuestos y variables, sean artificiales o naturales. La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asig-

---

azar (valor artístico, revolución, etc.) el *mismo* edificio fuera destinado a *museo,* ya no sería la iglesia de esa parroquia (a pesar de la invariancia de su estructura material). El problema está en que Hume ha creído erróneamente que la *invariancia* es el criterio de identidad en *todos* los casos, cuando evidentemente sólo lo es si forma parte lógica del *concepto* de la cosa.

nado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares.

Sin embargo, como me temo que este argumento no va a convencer al lector, a pesar de que a mí me parece perfectamente concluyente, dejémosle que sopese el razonamiento siguiente, que es todavía más asequible y fácil de entender. Es evidente que, por perfecta que podamos figurárnosla, la identidad que atribuimos a la mente humana no es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola, ni tampoco de hacerlas perder los caracteres de distinción y diferencia que les son esenciales. Y es también verdad que toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta, y que es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de ésta. Pero como a pesar de esta distinción y separabilidad suponemos que el curso total de percepciones está unido por la identidad, surge naturalmente un problema por lo que respecta a esta relación de identidad: si existe algo que enlace verdaderamente entre sí nuestras distintas percepciones, o si se limita a asociar las ideas de éstas en la imaginación. En otras palabras, si al pronunciarnos sobre la identidad de una persona observamos algún enlace real entre sus percepciones, o únicamente sentimos un enlace entre las ideas que de esas percepciones nos formamos. Podemos resolver fácilmente este problema, si recordamos que ya se ha probado por extenso que el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos,
y que aun la unión de causa y efecto se reduce, es- 260
trictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre. En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas.

Ahora bien, las únicas cualidades que pueden dar a las ideas unión en la imaginación son esas tres relaciones arriba señaladas. Estos son los principios de unión en el mundo ideal, y sin ellos todo objeto distinto es separable por la mente y puede ser considerado separadamente, de modo que no parece tener más conexión con otro objeto que si ambos estuvieran separados por la más grande distancia y diferenciación. La identidad depende, pues, de alguna de estas tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Y como la esencia misma de estas relaciones consiste en que producen una transición fácil de ideas, se sigue que nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí; lo que concuerda con los principios antes explicados.

Solamente queda por resolver, pues, en virtud de qué relaciones se produce este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o persona pensante. Y en este respecto es evidente que nos debemos limitar a la semejanza y la causalidad, rechazando la contigüidad por su poca o ninguna importancia en el caso presente [163].

Comenzaremos por la *semejanza:* supongamos que pudiéramos ver con claridad en el interior de otra persona, y que observáramos esa sucesión de percepciones que constituye su mente o principio pensante; y supongamos también que ese hombre guardase

---

[163] No deja de ser extraño que se rechace la *contigüidad.* Es la *sucesión* de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa «transición fácil» por la que «fingimos» nuestro yo. Por otra parte, es la «repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad» (I, III, 14; 246), es decir, la *conjunción constante,* la que da la base objetiva (relación *filosófica,* no *natural)* de la causalidad. Cabría quizá admitir que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria.

memoria en todo momento de una parte considerable de sus percepciones pasadas: es evidente que nada podría contribuir en mayor grado a establecer una relación en esta sucesión, a pesar de todas sus variedades. En efecto, ¿qué es la memoria, sino la facultad por la que revivimos las imágenes de percepciones pasadas? Y como una imagen es necesariamente semejante a su objeto, ¿no tendrá esta frecuente ubica- **261**
ción de percepciones semejantes en la cadena de pensamientos que llevar a la imaginación más fácilmente de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto? En este punto, pues, la memoria no solamente descubre la identidad, sino que contribuye también a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones. Esto sucede tanto cuando nos consideramos a nosotros mismos como cuando examinamos a otros.

Por lo que respecta a la *causalidad*, podemos señalar que la verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras. Nuestras impresiones originan sus correspondientes ideas, y éstas producen a su vez otras impresiones. Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer. A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su

identidad [164]. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad. Vista de este modo, nuestra identidad con respecto a las pasiones sirve para confirmar la identidad con respecto a la imaginación, al hacer que nuestras percepciones distantes se influyan unas a otras, y al conferirnos un interés presente por nuestros placeres y dolores, sean pasados o futuros.

Como basta la memoria para familiarizarnos con la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, deberá ser considerada, y fundamentalmente por esta razón, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca
262 noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona. Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. ¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de *enero* de 1715, el 11 de *marzo* de 1719 y el 3 de *agosto* de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no *produce*

---

[164] La comparación del *yo* con una república (con antecedentes ya en la *República,* de Platón), es mucho más satisfactoria. Soy miembro de una comunidad por estar sometido a las *mismas* leyes. No deja de ser sintomático que los críticos de Hume hayan hecho mucho menos caso a este símil que al del «haz» o «montón».

propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones [165]. Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria.

Toda esta doctrina nos lleva a una conclusión de gran importancia para el asunto presente; a saber, que todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y que deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos. La identidad depende de las relaciones de ideas, y estas relaciones originan la identidad por medio de la transición fácil que producen. Pero como las relaciones y la facilidad de transición pueden disminuir gradualmente y de forma insensible, no tenemos un criterio exacto para poder resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad. Todas las disputas acerca de la identidad de objetos que están conectados entre sí no son sino verbales, excepto en la medida en que la relación de partes origine alguna ficción o imaginario principio de unión, como hemos ya señalado.

Todo lo dicho ya con respecto al origen primero **263**
y la incertidumbre de nuestra noción de identidad, en

---

[165] Aunque líneas atrás se ha definido la memoria como «fuente» de la identidad personal, Hume es correcto al decir que la memoria se limita a *descubrir* esa identidad: nuestro yo sobrepasa continuamente a nuestra memoria. Pero no se explica aquí por qué. Falta el dato fundamental (insinuado quizá en el libro III, al definir la humanidad como «especie inventiva»: III, II, 1 [652] de la *iniciativa* como proyecto de futuro: «Con este término (iniciativa) se alude al propio *estar haciendo* en tanto que es vivido como un *conato* o una *iniciación* de ciertos cambios en el propio cuerpo o en el ámbito objetivo con que cada uno se enfrenta.» (F. MONTERO: *El descubrimiento del yo*. «Revista de Filosofía», XX (1961), pág. 357.)

cuanto aplicada a la mente humana, puede extenderse con poca o ninguna variación a la idea de *simplicidad*. Cuando las distintas partes coexistentes de un objeto están mutuamente ligadas por una estrecha relación, dicho objeto actúa sobre la imaginación de la misma manera que si fuera perfectamente simple e indivisible, y su concepción no requiere un esfuerzo mucho más grande por parte de la mente. En base a esta similitud en la operación, le atribuimos simplicidad, y nos imaginamos un principio de unión, soporte de esta simplicidad y centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.

De este modo hemos concluido nuestro examen de los varios sistemas de filosofía, referentes tanto al mundo intelectual como al moral[166]; dada la miscelánea en que ha consistido nuestro método de razonamiento, nos hemos visto llevados a varios puntos que ilustrarán o confirmarán alguna parte anterior de este discurso, o prepararán el camino de nuestras afirmaciones futuras. Ahora es el momento de volver a examinar con mayor atención nuestro asunto y de proceder a la exacta anatomía de la naturaleza humana, una vez que hemos explicado ya con todo detalle la naturaleza de nuestro juicio y entendimiento.

Sección VII

CONCLUSION DE ESTE LIBRO

Antes de lanzarme a las inmensas profundidades de la filosofía que yacen ante mí, me siento inclinado a detenerme por un momento en mi situación pre-

166 En el *Apéndice* (*infra*, II, 832) se sustituye «moral» por *natural*. Aunque en muchas ocasiones utiliza Hume estos términos indistintamente, quizá la corrección era aquí necesaria, cara a los problemas estrictamente «morales» del libro III.

sente, y a sopesar el viaje emprendido, que requiere sin duda el máximo de arte y aplicación para ser llevado a feliz término. Me siento como alguien que, habiendo embarrancado en los escollos y escapado con grandes apuros del naufragio gracias a haber logrado atravesar un angosto y difícil paso, tiene sin embargo la temeridad de lanzarse al mar en la misma embarcación agrietada y batida por las olas, y lleva además
tan lejos su ambición que piensa dar la vuelta al 264
mundo bajo estas poco ventajosas circunstancias. La memoria que guardo de errores y confusiones pasadas me hace desconfiar del futuro. La mezquina condición, debilidad y desorden de las facultades que debo emplear en mis investigaciones aumentan mi aprensión. Y la imposibilidad de enmendar o corregir estas facultades me reduce casi a la desesperación, y me induce más a quedarme a morir en la estéril roca en que ahora me encuentro que a aventurarme por ese océano ilimitado que se pierde en la inmensidad. Esta repentina visión del peligro me llena de melancolía; y como a esta pasión le es habitual, por encima de todas las demás, gozarse en su propia desventura, no puedo dejar de alimentar mi desesperación con todas esas desesperadas reflexiones que el asunto presente me ofrece con tanta abundancia [167].

En primer lugar, me siento asustado y confundido por la desamparada soledad en que me encuentro con mi filosofía; me figuro ser algún extraño monstruo salvaje que, incapaz de mezclarse con los demás y unirse a la sociedad, ha sido expulsado de todo contacto con los hombres, y dejado en absoluto abandono y desconsuelo. De buena gana correría hacia la multitud en busca de refugio y calor, pero no puedo atreverme a mezclarme entre los hombres teniendo tanta deformidad. Llamo a otros para que se me unan y nos hagamos así compañía aparte de

---

[167] Una comparación análoga —aunque menos dramática— se encuentra también en Kant, como recapitulación de lo recorrido, antes de lanzarse a la discusión de los problemas de la *metaphysica specialis* (cf. *Crít. razón pura,* B 294-5/A 235-6).

los demás, pero nadie me escucha. Todo el mundo permanece a distancia, temiendo la tormenta que cae sobre mí por todas partes. Me he expuesto a la enemistad de todos los metafísicos, lógicos, matemáticos y hasta teólogos: ¿podría extrañarme entonces de los insultos que debo recibir? He dicho que desaprobaba sus sistemas: ¿deberé extrañarme entonces de que ellos odien el mío y también a mi persona? Cuando miro a mi alrededor presiento por todas partes disputas, contradicciones, ira, calumnia y difamación[168] Cuando dirijo la vista a mi interior, no encuentro sino duda e ignorancia. El mundo entero conspira para oponerse a mí y contradecirme, a pesar de que mi debilidad sea tan grande que sienta que todas mis opiniones se desvanecen y caen cuando no están
265 sostenidas por la aprobación de los demás. Cada paso que doy lo hago dudando, y cada nueva reflexión me hace temer un error y un absurdo en mi razonamiento.

En efecto, ¿con qué confianza puedo aventurarme a tan audaces empresas, cuando además de estas innúmeras debilidades que me son propias encuentro muchas otras comunes a la naturaleza humana? ¿Cómo puedo estar seguro de que al abandonar todas las opiniones establecidas estoy siguiendo la verdad, y con qué criterio la distinguiré aun si se diera el caso de que la fortuna me pusiera tras sus pasos? Después de haber realizado el más preciso y exacto de mis razonamientos, soy incapaz de dar razón alguna por la que debiera asentir a dicho razonamiento: lo único que siento es una *intensa* inclinación a considerar *intensamente* a los objetos desde la perspectiva en que se me muestran. La experiencia es un prin-

---

[168] Hume tenía conciencia de lo agresivo de su sistema, y aun puede decirse que buscaba conscientemente la polémica (cf. *notas 131 y 158*). De ahí su desengaño al descubrir que el *Tratado* no suscitaba sino indiferencia, y que ni siquiera era leído. No obstante, la difamación (y el insulto personal) no dejarían —ni han dejado— de producirse, años más tarde. Cf. mi *Estudio preliminar*.

cipio que me informa de las distintas conjunciones de objetos en el pasado. El hábito es otro principio que me determina a esperar lo mismo para el futuro. Y, al coincidir la actuación de ambos principios sobre la imaginación, me llevan a que me haga ciertas ideas de un modo más intenso y vivo que otras a quienes no acompaña igual ventaja. Sin esta cualidad por la que la mente aviva más unas ideas que otras (cosa que aparentemente es tan trivial y tan poco fundada en razón) nunca podríamos asentir a un argumento, ni llevar nuestro examen más allá de los pocos objetos manifiestos a nuestros sentidos. Es más, ni siquiera podríamos atribuir a estos objetos ninguna otra existencia sino aquélla que depende de los sentidos, por lo que deberían ser incluidos en su totalidad dentro de esa sucesión de percepciones que constituye nuestro yo o persona. Y aún más; incluso con respecto a esa sucesión, lo único que podríamos admitir serían aquellas percepciones inmediatamente presentes a nuestra conciencia, de modo que tampoco esas imágenes vivas que nos presenta la memoria podrían ser admitidas como figuras verdaderas de percepciones pasadas. La memoria, los sentidos y el entendimiento están todos ellos, pues, fundados en la imaginación, o vivacidad de nuestras ideas.

No es extraño que un principio tan inconstante y falaz nos lleve a caer en errores cuando es implícitamente seguido (como no tiene más remedio que serlo) en todas sus variaciones. Este principio es quien nos 266
hace razonar sobre causas y efectos, y también quien nos persuade de la existencia continua de objetos externos cuando éstos no están ya presentes a nuestros sentidos. Pero aunque estas dos operaciones sean igual de naturales y necesarias en la mente humana, hay veces en que se contraponen directamente *, de modo que nos resulta imposible razonar correcta y regularmente sobre causas y efectos y a la vez creer en la existencia continua de la materia. ¿Cómo armo-

* Sec. 4, pág. 329 *(231)*.

nizaremos estos principios entre sí? ¿Cuál de ellos preferiremos? Y en el caso de que no elijamos uno de ellos, sino que asintamos sucesivamente a ambos, como es habitual entre los filósofos: ¿con qué confianza podremos usurpar después ese glorioso título, cuando de tal manera hemos abrazado conscientemente una contradicción manifiesta?

Esta contradicción sería más excusable * si se viera compensada por algún grado de consistencia y convicción en las demás partes de nuestro razonamiento. Pero sucede precisamente lo contrario: cuando llevamos el entendimiento humano a sus primeros orígenes nos vemos conducidos a opiniones tales que parecen poner en ridículo toda nuestra habilidad y todos nuestros pasados esfuerzos, desanimándonos de emprender investigaciones futuras. Nada es buscado con mayor interés por la mente del hombre que las causas de todo fenómeno; y no nos conformamos con conocer las causas inmediatas, sino que continuamos nuestra investigación hasta llegar al principio último y original. Si por nosotros fuera, no nos detendríamos hasta conocer en la causa la energía por la cual actúa sobre su efecto, el vínculo que conecta a ambas cosas, y la cualidad eficiente de que este vínculo depende. Esto es lo que pretendemos en todos nuestros estudios y reflexiones. ¿Cómo no nos vamos a sentir defraudados cuando acabamos comprendiendo que esta conexión, vínculo y energía yacen simplemente en nosotros mismos, que no consisten en otra cosa que en la determinación de la mente, adquirida por la costumbre, y que es esta determinación quien nos lleva a pasar de un objeto a su acompañante habitual, y de la impresión del uno a la idea vivaz del otro? Un descubrimiento tal nos quita no solamente toda
267 esperanza de obtener alguna vez satisfacción en este punto, sino que se opone incluso a nuestros mismos deseos: parece, en efecto, que al decir que deseamos conocer el principio operante y último, entendido

* Parte III, sec. 14.

como algo que reside en el objeto externo, o nos contradecimos a nosotros mismos o hablamos sin sentido.

Esta deficiencia en nuestras ideas no es advertida, desde luego, en la vida común, ni nos damos cuenta de que ignoramos exactamente igual el principio último de unión en el caso de las más corrientes conjunciones de causas y efectos que en el de las más insólitas y extraordinarias. Pero esto se debe simplemente a una ilusión de la imaginación; la cuestión es hasta qué punto nos vemos obligados a ceder a estas ilusiones. Esta cuestión es muy difícil, y nos lleva a un dilema altamente peligroso, de cualquier forma que lo queramos resolver. En efecto, si asentimos a cada sugestión trivial de la fantasía, aparte de que estas sugestiones se contradicen frecuentemente entre sí, nos llevan a tantos errores, absurdos y oscuridades que al final tenemos que avergonzarnos de nuestra credulidad. No hay nada más peligroso para la razón que los vuelos de la imaginación, ni existe tampoco nada que haya ocasionado más equivocaciones entre los filósofos. Los hombres de brillante fantasía pueden ser comparados en este respecto con aquellos ángeles que la Escritura representa cubriéndose los ojos con las alas. Esto ha quedado ya manifiesto en tantos ejemplos, que podemos ahorrarnos la molestia de insistir sobre el particular.

Pero si, por otra parte, y a la vista de estos ejemplos, tomamos la resolución de rechazar todas las triviales sugestiones de la fantasía, y nos adherimos al entendimiento —esto es, a las propiedades más generales y establecidas de la imaginación—, será esta misma resolución quien, si se lleva a efecto con firmeza, resulte peligrosa y venga acompañada por las más funestas consecuencias. Ya he señalado *, en efecto, que cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo, y no deja ni el más mí-

* Sec. 1 (págs. *182 y sigs.*) [corresponde a las págs. 270 y sigs. de esta edición].

nimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea
268 de la filosofía o de la vida ordinaria. Sólo nos salvamos de este escepticismo total en virtud de esa singular y, en apariencia, trivial propiedad de la fantasía por la que penetramos sólo a costa de gran dificultad en las consideraciones remotas de las cosas, y somos incapaces de hacerlas seguir de una impresión tan intensa como hacemos con las que son más sencillas y naturales. ¿Tendremos, entonces que admitir como máxima general que no debe aceptarse nunca un razonamiento refinado o elaborado? Examinemos atentamente las consecuencias de un principio tal. De esa forma quedaría enteramente suprimida toda ciencia y filosofía. Procederíais en base a una cualidad singular de la imaginación, y en puridad tendríais que admitir todas ellas, con lo que expresamente os contradecís. En efecto, esta máxima tiene que ser construida en base al razonamiento precedente, que según se había admitido, resultaba bastante refinado y metafísico. ¿Qué partido tomaremos entonces, ante estas dificultades? Si aceptamos este principio y rechazamos todo razonamiento refinado, caemos en los absurdos más manifiestos. Si lo rechazamos en favor de este otro tipo de razonamientos, destruimos por completo el entendimiento humano. De este modo, no cabe sino elegir entre una razón falsa, o ninguna razón en absoluto. Por lo que a mí respecta, no sé qué hacer en este caso. Tan sólo puedo limitarme a observar lo que se hace comúnmente: esto es, que nunca o muy raramente se piensa en esta dificultad, y que, aunque alguna vez se presente ante la mente, se olvida con rapidez sin dejar tras de sí sino una pequeña impresión. Las reflexiones extremadamente refinadas tienen poca o ninguna influencia sobre nosotros y, sin embargo, no establecemos, ni podemos establecer, como regla que no deban tener ninguna influencia, pues esto implica una manifiesta contradicción.

Y sin embargo, ¿qué es lo que acabo de decir?, ¿que las reflexiones extremadamente refinadas y me-

tafísicas tienen poca o ninguna influencia sobre nosotros? Apenas si puedo dejar de retractarme de esta opinión y de condenarla, dados mis sentimientos y experiencia presentes. El examen *intenso* de estas contradicciones e imperfecciones múltiples de la razón humana me ha excitado, y ha calentado mi cabeza de tal modo, que estoy dispuesto a rechazar toda creencia y razonamiento, y no puedo considerar ninguna opinión ni siquiera como más probable o verosímil que otra. ¿Dónde estoy, o qué soy? ¿A qué 269
causas debo mi existencia y a qué condición retornaré? ¿Qué favores buscaré, y a qué furores debo temer? ¿Qué seres me rodean; sobre cuál tengo influencia, o cuál la tiene sobre mí? Todas estas preguntas me confunden, y comienzo a verme en la condición más deplorable que imaginarse pueda, privado absolutamente del uso de mis miembros y facultades.

Pero por fortuna sucede que, aunque la razón sea incapaz de disipar estas nubes, la naturaleza misma se basta para este propósito, y me cura de esa melancolía y de este delirio filosófico, bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción: una impresión vivaz de mis sentidos, por ejemplo, que me hace olvidar todas estas quimeras. Yo como, juego una partida de chaquete, charlo y soy feliz con mis amigos; y cuando retorno a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, me parecen tan frías, forzadas y ridículas que no me siento con ganas de profundizar más en ellas [169].

He aquí, pues, que me veo absoluta y necesariamente obligado a vivir, hablar y actuar como las

---

[169] No deja de ser notable comparar esta confesión de impotencia («melancolía y delirio filosófico») con el célebre y desafiante final de la *Enquiry*, sobre la quema de libros que no traten, o de cantidad y número, o de hechos (*ed. esp. cit.*, pág. 240). Hay motivos psicológicos (triunfos vitales de Hume) que explican el cambio de actitud, pero también, y fundamentalmente, éste parece deberse a una distinta *visión* del quehacer filosófico (cf. mi *Estudio*).

demás personas en los quehaceres cotidianos. Pero, a pesar de que mi inclinación natural y el curso de mis espíritus animales y pasiones me reduzcan a esta pasiva creencia en las máximas generales del mundo, sigo sintiendo tantos vestigios de mi anterior disposición que estoy dispuesto a tirar todos mis libros y papeles al fuego, y decidido a no renunciar nunca más a los placeres de la vida en nombre del razonamiento y la filosofía, pues así son mis sentimientos en este instante de humor sombrío que ahora me domina. Puedo aceptar, es más, debo aceptar la corriente de la naturaleza, y someter a ella mis sentidos y mi entendimiento. Y es en esta sumisión ciega donde muestro a la perfección mi disposición y principios escépticos. Y sin embargo, ¿se sigue acaso de esto, que deba luchar contra la corriente de la naturaleza, que me lleva al placer y la indolencia?, ¿tengo por ventura
270 que separarme de algún modo del contacto con los hombres, y de su compañía, que tan agradable me resulta?, ¿tendré que torturar mi cerebro con sutilezas y sofisterías, al mismo tiempo que soy incapaz de convencerme de lo razonable que resulta una aplicación tan penosa, y sin tener ninguna perspectiva razonable de que así podré llegar a la verdad y la certeza? ¿Qué necesidad tengo de abusar de tal manera de mi tiempo? ¿Puede valer todo esto para algo, sea en servicio de la humanidad, o siquiera para mi interés privado? No. Si tengo que ser un estúpido, como con *certeza* lo son todos los que razonan o creen en algo [170], que

---

[170] Con *certeza,* porque el descubrimiento de la oposición de las dos «creencias naturales» (continuidad e independencia de los cuerpos, y causalidad; cf. I, IV, 2) ha mostrado la *ficción* imaginativa de toda creencia. «Estúpidos», no tanto por *creer* en algo, cuanto por pensar que esa creencia es racional, en lugar de *vital.* Considérese, sin embargo, la aguda observación de CASSIRER (que, desgraciadamente, se ha vulgarizado y simplificado después, constituyendo la «interpretación manualística»): «La idea de querer poner de manifiesto y fundamentar en las impresiones de los sentidos los modos puros de articulación del espíritu, idea que presidía y dominaba todavía, en Hume, el planteamiento inicial del problema, es

mis tonterías sean por lo menos algo natural y agradable. Que siempre que luche contra mi inclinación tenga una buena razón para resistirme a ella; ya no seré obligado nunca más a viajar por tan lúgubres soledades y ásperos lugares como los que hasta aquí me he encontrado.

Estos son mis sentimientos, fruto de mi melancolía e indolencia; de hecho, tengo que confesar que mi filosofía nada tiene que oponer a tales cosas, sino que espera salir victoriosa gracias, más al retorno de una disposición serenamente jovial, que a la fuerza de la razón y la convicción. Tenemos que seguir conservando nuestro escepticismo en medio de todas las incidencias de la vida. Si creemos que el fuego calienta o que el agua refresca, esto se debe únicamente a que nos cuesta demasiado trabajo pensar de otro modo. Más aún: si somos filósofos, tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos, y por la inclinación que sentimos a emplear nuestra vida de esa forma. Allí donde la razón sea vivaz y se combine con alguna inclinación, hay que asentir a ella. Donde no lo sea, no puede tener fuerza alguna para actuar sobre nosotros.

Así pues, cuando esté cansado de diversión y de compañía y tenga ganas de *ensoñaciones* en mi habitación, o durante un solitario paseo por la orilla de un río, sentiré que mi mente se concentra en sí misma y me veré *inclinado* naturalmente a dirigir mi atención sobre todos los asuntos de que tantas disputas he presenciado en el curso de mis lecturas y de mi conversación. No puedo dejar de sentir curiosidad por conocer los principios del bien y el mal morales, la natu- **271**
raleza y fundamento del gobierno y la causa de las distintas pasiones e inclinaciones que actúan sobre mí

descartada para siempre por el resultado de su filosofía. Lo que Hume vive en sí es el derrumbamiento del esquema sensualista del conocimiento, aunque él lo considere, naturalmente, como la bancarrota del saber en general.» *(El problema del conocimiento*... Traducción de W. Roces. México, 1956 (II, pág. 331).

y me gobiernan. Me siento intranquilo al pensar que apruebo un objeto o desapruebo otro; que llamo bella a una cosa y fea a otra; que tomo decisiones con respecto a la verdad y la falsedad, la razón y la locura, sin conocer en base a qué principios opero. Estoy interesado por la condición del mundo ilustrado, que se halla en una ignorancia tan deplorable de todos estos puntos. Siento crecer en mí la ambición de contribuir a la instrucción de la humanidad, y de ganar renombre por mis invenciones y descubrimientos [171]. Estos sentimientos surgen en mí de un modo natural en mi disposición presente, y si tratara de disiparlos dedicándome a otra tarea o divirtiéndome en otra cosa, *siento* que me perdería un placer: y éste es el origen de mi filosofía.

Y aunque supusiera que esta curiosidad y ambición no me iba a transportar a especulaciones que están fuera de la vida ordinaria, ocurriría necesariamente que mi misma debilidad me llevaría a investigaciones de esa clase. Es verdad que la superstición es mucho más audaz en sus doctrinas e hipótesis que la filosofía, y que mientras esta última se conforma con asignar nuevas causas y principios a los fenómenos que aparecen en el mundo visible, la primera abre un mundo propio y nos presenta escenas, seres y objetos absolutamente nuevos. Por consiguiente, dado que es casi imposible que, como hacen las bestias, la mente humana se limite a ese estrecho círculo de objetos de que versan la conversación y la acción cotidianas, lo único que tenemos que hacer es deliberar sobre la elección de nuestra guía, y preferir la más segura y agradable. Y en este respecto, me atrevo a recomendar la filosofía, y no tengo reparo alguno en preferirla a la superstición de cualquier clase o denominación. Pues como la superstición surge fácil y naturalmente de las opiniones populares de la huma-

---

[171] El ansia de fama literaria (cf. *nota 168)* fue la «pasión dominante» de Hume, como nos confiesa en su *Autobiografía* (*supra*, pág. 27).

nidad, se apodera con más fuerza de la mente, y frecuentemente es capaz de perturbar la conducta de 272
nuestra vida y acciones. Por el contrario, si la filosofía es correcta, puede ofrecernos únicamente sentimientos serenos y moderados. Y si es falsa y extravagante, sus opiniones son objeto simplemente de una especulación fría y general, y raramente llegan a interrumpir el curso de nuestras inclinaciones naturales. Los CINICOS proporcionan un ejemplo excepcional de filósofos que, partiendo de razonamientos puramente filosóficos, caen de lleno en extravagancias de conducta tan grandes como las que hayan tenido jamás un *monje* o un *derviche*. Hablando en general, los errores en materia de religión son peligrosos; los de la filosofía, solamente ridículos.

Soy consciente de que esos dos casos extremos de la fuerza y la debilidad de nuestra mente no abarcan a toda la humanidad, y de que, particularmente en *Inglaterra,* hay muchos honrados caballeros que, habiéndose dedicado siempre a sus quehaceres domésticos o divertido en esparcimientos corrientes, han llevado sus pensamientos muy poco más allá de los objetos diariamente presentes a sus sentidos. Desde luego, yo no pretendo convertir en filósofos a tales personas, ni espero que me ayuden en estas investigaciones o que escuchen estos descubrimientos. Estas personas harán muy bien continuando en su situación actual. Y, en vez de refinarlas hasta convertirlas en filósofos, me gustaría poder insuflar a nuestros fundadores de sistemas un poco de esta grosera mixtura terrestre, ingrediente que por lo general les es muy necesario, y que podría servir para templar esas ígneas partículas de que están compuestos. Mientras a una imaginación fogosa se le permita entrar en la filosofía y abrazar hipótesis, simplemente porque son especiosas y agradables, nunca podremos tener principios sólidos ni opiniones que se adecúen a la práctica y experiencia corrientes. Pero si suprimiéramos de una vez esas hipótesis, quizá pudiéramos abrigar la esperanza de establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no verdadero

(porque esto es quizá pedir demasiado), fuera al menos satisfactorio para la mente humana y pudiera resistir la prueba del examen más crítico. Tampoco tendríamos que desesperar de alcanzar este fin por pen-
273 sar en los muchos sistemas quiméricos que se han sucesivamente levantado y derrumbado entre los hombres, si tenemos en cuenta la brevedad del período en que estas cuestiones han sido objeto de investigación y razonamiento. Dos mil años, y con interrupciones tan largas y bajo desilusiones tan poderosas, son un espacio de tiempo pequeño para otorgar una pasable perfección a las ciencias; es posible que estemos todavía en una edad del mundo demasiado temprana como para descubrir principios que resistan el examen de la más extrema posteridad. Por mi parte, lo único que espero es poder contribuir un poco al avance del conocimiento, dando en algunos puntos un giro diferente a las especulaciones de los filósofos, y señalándoles con mayor precisión aquellos únicos asuntos en que pueden esperar conseguir seguridad y convicción. La Naturaleza humana es la única ciencia del hombre; y sin embargo, ha sido hasta ahora la más olvidada [172]. Me contento con poder ponerla un poco más de actualidad. Y la esperanza de conseguir tal cosa sirve para templar aquella melancolía y vigorizar mi carácter, librándole de la pasividad que a veces le domina. Si el lector se encuentra en la misma favorable disposición, que me siga en mis especulaciones futuras. Si no lo está, que siga su inclinación y aguarde a que regresen su aplicación y jovialidad. La conducta del hombre que estudia filosofía de esta manera, libre de preocupaciones, es más verdaderamente escéptica que la del que, sintiéndose inclinado hacia ella, se encuentra sin embargo tan doblegado por dudas y escrúpulos

---

[172] Estas consideraciones finales se enlazan armónicamente con la *Introducción*. Ya antes que Kant, Hume parece tener conciencia de estar efectuando un *giro copernicano:* el filósofo debe volverse a la Naturaleza humana, preocupándose por los límites y validez del conocimiento de las cosas, antes de pasar directamente al estudio de las cosas mismas.

que la rechaza por completo. El verdadero escéptico desconfiará lo mismo de sus dudas filosóficas que de sus convicciones, y no rechazará nunca por razón de ninguna de ellas cualquier satisfacción inocente que se le ofrezca[173].

No sólo es conveniente que nos dejemos llevar en general por nuestra inclinación hacia las más elaboradas investigaciones filosóficas, a pesar de nuestros principios escépticos, sino también que cedamos a esa inclinación que nos lleva a afirmar y a estar seguros en *puntos particulares,* y de acuerdo con la perspectiva desde la que los examinamos en un *caso particular.* Es más fácil evitar todo examen e investigación que 274
saber controlarnos en una inclinación tan natural, y ponernos en guardia contra esa seguridad que surge siempre que se examina exacta y detalladamente un objeto. Cuando se presenta una tal ocasión, no sólo estamos dispuestos a olvidar nuestro escepticismo, sino incluso también nuestra modestia, y utilizamos términos como *es evidente, es cierto, es innegable,* que quizá por deferencia al público deberían evitarse. Siguiendo el ejemplo de otros, yo mismo puedo haber cometido esta falta; sin embargo, introduzco ahora un *caveat* contra las objeciones que a este respecto puedan hacérseme, y declaro que tales expresiones me fueron sugeridas por la consideración misma del objeto, de modo que no implican ni espíritu dogmático ni una idea presuntuosa de mi propio juicio, sentimientos que estoy seguro no pueden llegar a tomar cuerpo, y en un escéptico menos aún que en ningún otro.

---

173 Refutación del viejo argumento escéptico («tu práctica contradice tu teoría»): «Se dice que la práctica refuta las dudas pero en este caso se confunde el significado de la pregunta. Como persona que actúa estoy muy satisfecho en este punto, pero como filósofo que tiene un poco de curiosidad —no diré escepticismo— quiero saber el fundamento de esta inferencia.» *(Enquiry,* IV, II; *ed. esp. cit.,* pág. 79.)

LIBRO II

DE LAS PASIONES

Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis;
et quae sentias, dicere licet.

TÁCITO [1]

---

[1] Hume repite aquí el lema del libro I, confirmando así que ambos libros constituyen «una cadena completa de razonamientos» (pág. 30). Cf. *nota 1* del libro I.

PARTE PRIMERA

Del orgullo y la humildad

Sección I

DIVISION DEL TEMA

Del mismo modo que todas las percepciones de la mente pueden dividirse en *impresiones* e *ideas*, también las impresiones admiten una ulterior división en *originales* y *secundarias*. Esta división de las impresiones es la misma anteriormente utilizada * al distinguir entre impresiones de *sensación* y de *reflexión*. Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen todas las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales [2]. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas.

Para tener percepciones, la mente debe comenzar ciertamente por alguna parte; del mismo modo que

* Libro I, parte I, sec. 2 [1].

[2] Dolor y placer son impresiones de sensación que tanto el vulgo como los filósofos entienden como «meras percepciones» subjetivas. Cf. la clasificación de las impresiones de sensación en I, IV, II (pág. 279).

las impresiones preceden a sus ideas correspondientes, tendrá que haber también algunas percepciones que hagan directamente su aparición en el alma. Todas ellas dependen de causas físicas y naturales, y su examen me alejaría demasiado de mi propósito en
276 estos momentos, llevándome a las ciencias de la anatomía y la filosofía natural. Por esta razón, me limitaré aquí a esas otras impresiones que he llamado secundarias y reflexivas, en cuanto que surgen de las impresiones originales o de las ideas de estas últimas. Los dolores y placeres corporales son fuente de muchas pasiones [3], lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina; sin embargo, ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes. Un ataque de gota produce una larga serie de pasiones, como pesar, esperanza, miedo, etc., pero el ataque mismo no se deriva directamente de ninguna afección o idea.

Las impresiones de reflexión pueden dividirse en dos clases: *serenas* y *violentas*. El sentimiento de la belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenece a la primera clase [4]. Las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda. Esta división está lejos de ser exacta. Los arrebatos de la poesía y la música alcanzan frecuentemente alturas sublimes, mientras que esas otras impresiones propiamente llamadas *pasiones* pueden degradarse hasta constituir una emoción tan suave que se hagan en cierto modo imperceptibles. Pero por lo general, las pasiones son más violentas que las emociones originadas por la belleza y la fealdad, y ésta es la razón de que comúnmente se haya distinguido entre ambos tipos

---

[3] La moral de Hume no es *hedonista:* el placer no es *objeto* de las pasiones, sino causa de muchas pasiones (y no de *todas:* las pasiones primarias —instintos— originan más bien el dolor o el placer; cf. II, III, 9; *infra,* pág. 591).

[4] Cf. II, I, 8; especialmente *infra,* pág. 420.

de impresiones. Siendo el tema de la mente humana algo tan prolijo y variado, me aprovecharé aquí de esta vulgar y obvia división, con el fin de proceder con mayor orden; y como ya he dicho de nuestras ideas cuanto estimaba necesario, explicaré ahora estas violentas emociones o pasiones, y su naturaleza, origen, causas y efectos.

Un examen de conjunto de las pasiones nos ofrece una división de éstas en *directas* e *indirectas*. Entiendo por pasiones directas las originadas inmediatamente por el bien o el mal, por dolor o placer. Por indirectas, las procedentes de los mismos principios pero originadas a través de la adición de otras cualidades. Por el momento no me es posible justificar o explicar más esta división; tan sólo puedo señalar, en general, que entiendo por pasiones indirectas: orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia, generosidad, y sus derivados. Y por pasiones 277
directas: deseo, aversión, tristeza, alegría, esperanza, miedo, desesperación y confianza. Comenzaré por las pasiones indirectas [5].

- Percepciones
  - impresiones
    - simples
      - de sensación
        - imp. sensoriales
        - dolor/placer
      - de reflexión
        - emociones
        - deseos
        - pasiones
          - primarias
            - serenas
            - violentas
          - secundarias
            - directas
              - serenas
              - violentas
            - indirectas
              - serenas
              - violentas
                - básicas
                  - orgullo
                  - humildad
                  - amor
                  - odio
                - derivadas
        - conexión necesaria
    - complejas
  - ideas
    - simples
    - complejas
      - ideas generales
      - relaciones
      - modos
      - sustancias

[5] Esquema general de la teoría de las percepciones en Hume.

Sección II

DEL ORGULLO Y LA HUMILDAD: SUS OBJETOS Y CAUSAS

Dado que las pasiones del ORGULLO y la HUMILDAD son impresiones simples y uniformes, es imposible que, por muchas palabras que empleemos, podamos dar nunca una definición exacta de ellas, ni tampoco de ninguna otra pasión[6]. Lo más que podemos hacer es describirlas mediante una enumeración de las circunstancias concomitantes. Pero como estas expresiones: *orgullo* y *humildad,* se usan normalmente, y las impresiones que representan son las más comunes de todas, cualquiera podrá hacerse por sí mismo una idea de ellas, sin riesgo de equivocarse. Por ello, no perderé el tiempo en preliminares, sino que pasaré directamente al examen de estas pasiones.

Es evidente que aunque el orgullo y la humildad son directamente opuestas, tienen sin embargo el

---

[6] El hecho de que estas pasiones sean secundarias, y se originen —como veremos— de una doble asociación, no implica que no se *sientan* como simples. PASSMORE señala al respecto que «el problema psicológico (de Hume) es el de construir las 'pasiones indirectas' a partir de las directas, con ayuda de los principios asociativos» *(Hume's Intentions.* Londres, 1968, pág. 124). Pero, en mi opinión, esta pretendida analogía entre ideas simples/complejas, y pasiones directas/indirectas, es falsa. Una cosa es *describir* la diferencia o semejanza de una pasión con otra, dada la (di)similitud de sus *condiciones causales,* y otra muy distinta es que una pasión se *derive* de otra por medio de un análisis reductivo, cosa que Hume nunca hace en este respecto. Por lo demás, que las pasiones indirectas sean realmente simples es el propósito explícito de Hume, pero ello no quiere decir que lo consiga. La misma dificultad para emplear un mismo término («orgullo» por ejemplo) denotando distintos *estados de ánimo,* muestra claramente que esas pretendidas impresiones simples son, en realidad, *conceptos complejos* (cf. ÁRDAL: *Passion and Value.* Edimburgo, 1966, cap. 2, *passim).* Así lo confiesa implícitamente el propio Hume, cuando nos dice que aprecio y desprecio «son en el fondo las mismas pasiones» que orgullo y humildad (*infra,* pág. 466).

mismo OBJETO. Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima [7]. Aquí es donde se concentra nuestra atención siempre que nos mueve una de estas pasiones. Según que la idea que de nosotros tenemos sea más o menos favorable, sentimos una de estas afecciones opuestas, y nos vemos exaltados por el orgullo o abatidos por la humildad. Todos los demás objetos que puedan ser comprendidos por la mente se consideran siempre en relación con nosotros mismos, pues de otro modo serían incapaces de excitar estas pasiones, o de producir el más pequeño aumento o disminución en ellas. Cuando el yo no es tomado en consideración, no hay lugar para sentir orgullo ni humildad.

Pero aunque esa sucesión conectada de percepciones que llamamos nuestro *yo* sea siempre el objeto de estas dos pasiones, es imposible que pueda ser su CAUSA, o que baste por sí solo para suscitarlas.
Pues como estas pasiones son directamente opuestas 278
y tienen el mismo objeto en común, si este objeto fuese también su causa, no podría nunca producir una de ellas en algún grado sin suscitar simultáneamente la otra en igual grado; y esta oposición y contrariedad destruiría a ambas. Y cuando, como ocurre a menudo, existen motivos diferentes para suscitar estas pasiones, éstas se presentan alternativamente; si coincidieran, la una aniquilaría a la otra en la medida de

---

[7] Esta descripción del *yo* es una fórmula de compromiso entre el «haz de percepciones» del libro anterior (pág. 356) y esa «impresión... de nosotros mismos... siempre íntimamente presente» (*infra*, pág. 440). Sin embargo, como casi todos los compromisos, esta descripción es poco convincente. No tenemos conciencia *íntima* de esa sucesión, como el propio Hume reconoce (pág. 355). Tampoco parece razonable atribuir una pasión determinada a una *sucesión* de percepciones: ¿a cuál de ellas, en concreto, se atribuiría? En cualquier caso es claro que Hume vuelve aquí al uso vulgar del término «yo», con algunas adiciones para evitar en lo posible la evidente rotura de la «cadena completa de razonamientos» de los dos primeros libros.

sus fuerzas, y sólo la restante, que es superior, continuaría actuando sobre la mente. Pero en el caso presente ninguna de estas pasiones podría llegar a ser superior; supongamos, en efecto, que el solo examen de nuestro yo baste para despertarlas; como tal cosa es perfectamente indiferente a cualquiera de ellas, tendrá que originar ambas en la misma proporción, o en otras palabras, no podrá originar ninguna. Despertar una pasión y suscitar al mismo tiempo la pasión contraria en el mismo grado, supone deshacer inmediatamente lo hecho y dejar, en definitiva, a la mente por completo en calma e indiferente [8].

Por tanto, deberemos distinguir entre la causa y el objeto de estas pasiones, esto es, entre la idea que las excita, y aquello a que dirigen su atención una vez excitadas. Una vez suscitado el orgullo y la humildad, llevan inmediatamente nuestra atención sobre nosotros mismos, considerándonos como su objeto final y último; pero hace falta algo más para suscitar esas pasiones; algo peculiar a una de ellas, y que no produce a ambas en igual grado. La primera idea que la mente tiene ante sí es la de la causa o principio productivo, que excita la pasión con ella conectada; y es esta pasión la que, una vez suscitada, dirige nuestra atención a otra idea, que es la del yo. En este caso hay, pues, una pasión situada entre dos ideas, de las cuales, la primera produce la pasión, mientras que la segunda es producida por ella. La primera idea representa pues la *causa;* la otra, el *objeto* de la pasión.

Comenzando por las causas del orgullo y la humil-
279 dad, podemos ver que su propiedad más obvia y notable es la gran variedad de *sujetos* en que pueden estar

---

[8] Esto no parece ser cierto en absoluto. Puede estarse orgulloso de algo, y a la vez humillado, por un distinto motivo, y el resultado no es la aniquilación de una de las pasiones, sino una mayor agitación anímica y desasosiego. El mecanismo asociacionista de Hume parece obligarle a veces a desatender claras vivencias: dos fuerzas en sentido opuesto se anulan, pero no dos pasiones. El caso es aún más claro con respecto al amor y el odio (cf. *infra,* pág. 456).

situadas. Toda cualidad valiosa de la mente, sea de la imaginación, del juicio, memoria o disposición; esto es, el ingenio, buen sentido, instrucción, valor, justicia, integridad, etc., son causas de orgullo, mientras que sus opuestos lo son de humildad [9]. Y no se limitan estas pasiones a cualidades de la mente, sino que se extienden también a las del cuerpo. Un hombre puede estar orgulloso de su belleza, de su fuerza, agilidad, buen semblante, o de su destreza en el baile, la equitación y la esgrima, así como en cualquier oficio o arte manual. Pero esto no es todo; la pasión va más allá, abarcando cualquier objeto que aun del modo más nimio tenga que ver y esté relacionado con nosotros. Nuestro país, familia, hijos, conocidos, riquezas, casas, jardines, caballos, perros o vestidos son cosas que pueden convertirse en causa de orgullo o humildad.

Del examen de estas causas puede apreciarse la necesidad de efectuar una nueva distinción en las causas de la pasión; a saber, entre la *cualidad* operante, y el *sujeto* en que ésta se encuentra [10]. Por ejemplo: un hombre se vanagloria de tener una hermosa casa, o de haberla construido o proyectado. El objeto de la pasión es aquí él mismo, y la causa es la casa hermosa. Esta causa se subdivide a su vez en dos partes: la cualidad que actúa sobre la pasión y el sujeto en que la cualidad inhiere. La cualidad es la belleza, y el

---

[9] Hume no utiliza «humildad» en el sentido ordinario del término (mucho menos en el de «virtud cristiana»), sino como el opuesto valorativo del orgullo; casi podría hablarse de «sentimiento de inferioridad».

[10] En resumen: las condiciones explicativas de las pasiones indirectas son: *objeto* de atribución, y *causa* (motivo) de atribución; esta última se divide a su vez en *sujeto* (en sentido escolástico: sujeto de inhesión) y *cualidad* operativa. Obsérvese que esta «cualidad» tiene todas las características de un «poder o eficiencia» causal, lo que está en contradicción con los ataques del libro I a este concepto (cf. I, III, 14: espec. págs. 237-38). Hume intentará salvarse de la incoherencia, afirmando «que no es ésta *la filosofía* de nuestras pasiones (*infra,* pág. 433).

sujeto es la casa, considerada como propiedad o proyecto. Ambos elementos son esenciales, de modo que la distinción no es ni fútil ni quimérica. La belleza, considerada simplemente en cuanto tal, no producirá jamás orgullo ni vanidadd a menos que la situemos en algo relacionado con nosotros; y la más fuerte relación, por sí sola, sin belleza ni alguna otra cosa que la sustituya, tiene bien poca influencia sobre esa pasión. Por consiguiente, como estos dos elementos pueden separarse con facilidad y su conjunción es necesaria para producir la pasión, deberemos considerarlos partes constitutivas de la causa, y fijar en nuestra mente una idea exacta de esa distinción.

280 **Sección III**

DE DONDE SE DERIVAN ESTOS OBJETOS Y CAUSAS

Habiendo ya conseguido observar una diferencia entre el *objeto* de las pasiones y su *causa,* y distinguir en la causa entre la *cualidad* operante sobre las pasiones y el *sujeto* en que esa cualidad inhiere, podemos pasar ahora a examinar lo que determina a cada una de estas cosas a ser lo que es y asigna un tal objeto, cualidad y sujeto particulares a esas afecciones. De este modo entenderemos plenamente el origen del orgullo y la humildad.

En primer lugar, es evidente que estas pasiones están determinadas a tener por *objeto* al yo, y esto por una propiedad que es no solamente natural, sino también original. Dada la constancia y regularidad de sus operaciones, nadie puede dudar de que esta propiedad no sea sino *natural.* Es siempre nuestro propio yo el que es objeto de orgullo y humildad; y siempre que las pasiones se extienden más allá, siguen guardando con todo una relación con nosotros

mismos, de modo que ni persona ni objeto alguno pueden influir sobre nosotros de otra manera.

Resultará del mismo modo evidente el que esto se deba a una cualidad *original*, o impulso primario, si advertimos que ello constituye el rasgo distintivo de estas pasiones. Si la naturaleza no hubiera conferido algunas cualidades originales a la mente, ésta no podría tener nunca cualidades secundarias, pues en este caso no habría fundamento alguno para la acción, ni podría ésta comenzar a ejercerse [11]. Ahora bien, estas cualidades que debemos considerar originales son de tal índole que resultan absolutamente inseparables del alma y no pueden ser reducidas a otras. Y de este tipo es justamente la cualidad que determina el objeto del orgullo y la humildad.

Quizá podamos plantearnos el problema más amplio de si las *causas* que producen la pasión son tan *naturales* como el objeto a que ésta se dirige, y si toda esa gran cantidad de causas se deben al capricho de la mente o a su propia constitución. Pero para que desechemos toda duda nos bastará dirigir nuestra atención a la naturaleza humana, con lo que vere- 281
mos que en todas las naciones y épocas han sido siempre las mismas cosas las que han engendrado orgullo y humildad, y que, aun tratándose de una persona extraña, nos es posible saber qué cosas aumentarán o disminuirán sus pasiones de esta clase. Si existiera alguna variación, ésta no se deberá sino a una diferencia en el temperamento y carácter de los hombres; diferencia, por lo demás, bien insignificante. ¿Acaso podemos imaginar que mientras la naturaleza humana siga siendo lo que es les será indiferente alguna vez a los hombres su poder, riquezas, belleza o valía personal, y que su orgullo y vanidad no se verán afectados por esas ventajas?

---

[11] Que el objeto del yo se deba a una cualidad *originaria* parece una clara *petitio principii*. Es una vacía tautología decir que si no hubiera cualidades primarias no habría secundarias (cf. GLATHE: *Hume's Theory of the Passions*. Berkeley, 1950; I, § 2).

Sin embargo, aunque las causas del orgullo y la humildad sean claramente *naturales,* luego de examinarlas encontraremos que no son en cambio *originales,* y que resulta imposible que cada una de ellas se adapte a esas pasiones por una particular prescripción de la naturaleza y por su constitución primaria. Dejando aparte el prodigioso número de estas causas, muchas de ellas son efecto del arte, y surgen en parte de la industria, en parte del capricho y, en parte, de la buena fortuna de los hombres. La industria produce casas, muebles y vestidos; el capricho determina las particulares clases y cualidades de estas cosas, y la buena fortuna contribuye a ello en muchas ocasiones, descubriendo los efectos que resultan de la mezcla y combinaciones diferentes de los cuerpos. Por tanto, es absurdo figurarse que cada una de estas cosas estaba prevista y decretada por la naturaleza, y que cada nueva producción artificial que cause orgullo o humildad, en lugar de adaptarse a la pasión participando de alguna cualidad general que opere naturalmente sobre la mente, deba ser ella misma objeto de un principio original oculto hasta entonces en el alma, y que sólo por una casualidad se ha manifestado. Si esto fuera así, el primer artesano que diseñó un elegante escritorio habría producido orgullo en aquel que llegó a poseerlo por principios diferentes de los que hacían sentirse a esta persona orgullosa de tener sillas y mesas hermosas. Pero como esto es evidentemente ridículo, debemos sacar en conclusión que cada una de las causas de orgullo y humildad no se adapta a esas pasiones por una diferente cualidad original, sino que todas ellas
282 tienen una o más circunstancias en común, de que depende su cualidad eficiente [12].

Además, si observamos cómo actúa la naturaleza, encontraremos que, aun cuando los efectos sean muchos, los principios de que se derivan no son por lo

---

[12] Clara aplicación de la *Regla 5* para juzgar de causas y efectos (cf. pág. 259).

común sino pocos y simples; el que un naturalista necesite de una cualidad diferente para explicar cada operación diferente es muestra de que se trata de un inexperto en su ciencia [13]. ¿Cuánto más no será esto verdad con respecto a la mente humana, que, precisamente por ser algo tan limitado, tiene que ser considerada incapaz de contener un cúmulo tan monstruoso de principios como serían necesarios para excitar las pasiones de orgullo y humildad, si cada causa distinta tuviera que adaptarse a la pasión por un grupo distinto de principios?

Por consiguiente, la filosofía moral se encuentra en la misma condición que estaba la natural en la astronomía anterior a *Copérnico* [14]. Aunque los antiguos conocían la máxima de *que la naturaleza nada hace en vano,* idearon sistemas celestes tan complicados que parecían incompatibles con la verdadera filosofía, de modo que por último tuvieron que dejar paso a algo más simple y natural. Cuando se inventa tranquilamente un nuevo principio para cada nuevo fenómeno, en lugar de adaptarlo a uno antiguo, y nuestras hipótesis se ven sobrecargadas con una tal variedad, ello es prueba cierta de que ninguno de estos principios es correcto, y de que lo único que deseamos es cubrir nuestra ignorancia de la verdad mediante un cúmulo de falsedades.

Sección IV

DE LAS RELACIONES DE IMPRESIONES E IDEAS

De este modo hemos establecido dos verdades sin encontrar el menor problema: *que esta variedad de causas que excitan el orgullo y la humildad depende*

---

[13] Nueva aplicación del *principio de parsimonia* newtoniano. Cf. *nota* 7 del libro I.

[14] Sobre el «giro copernicano» de Hume, cf. *nota* 172 del libro I.

de principios naturales, y *que cada causa diferente no se adapta a su pasión por un principio diferente.* Veremos ahora de reducir estos principios a un número menor, hallando entre las causas algo común de que dependa su influencia.

283 Para conseguir nuestro propósito necesitaremos reflexionar sobre ciertas propiedades de la naturaleza humana que, a pesar de tener una poderosa influencia sobre cada operación del entendimiento y las pasiones, no son comúnmente puestas de relieve por los filósofos. La *primera* es la asociación de ideas, que tantas veces he señalado y explicado [15]: la mente es incapaz de fijarse constantemente sobre una idea por mucho tiempo y, por más esfuerzos que haga, nunca podrá conseguir tal constancia. Sin embargo, y por cambiantes que puedan ser nuestros pensamientos, estos cambios no se producen absolutamente sin regla ni medida. La regla por la que proceden consiste en pasar de un objeto a otro semejante, contiguo o producido por él. Cuando se presenta una idea a la imaginación, cualquier otra idea unida por esas relaciones sigue naturalmente a aquélla y aparece con mayor facilidad gracias a esta mediación.

La *segunda* propiedad que encuentro en la mente humana consiste en una parecida asociación de impresiones [16]. Todas las impresiones semejantes están conectadas entre sí, y no bien ha aparecido una cuando ya le siguen las demás. La tristeza y la frustración originan ira, la ira produce envidia, la envidia

---

[15] Cf. I, I, 4 *passim.* Cf. también I, I, 7; I, II, 5; I, III, 7 y 8, etc.

[16] Sólo con respecto a las pasiones indirectas se habla de una asociación de impresiones. Aquí, como en otros casos, no puede dejar de pensarse en una hipótesis meramente *ad hoc.* Por lo demás, no parece que sea la semejanza el principio asociativo, sino la *causalidad,* como sugieren los términos, «originan», «producen», etc. Por otra parte, el paso entre las distintas pasiones no parece muy claro: el malicioso *goza* en su maldad, no se siente triste por ella. Igualmente no se ve fácilmente cómo pasar de la piedad al valor, etc

malicia y la malicia origina de nuevo tristeza, cerrando así el círculo. De igual modo cuando nuestro carácter se ve exaltado por la alegría pasa naturalmente al amor, generosidad, piedad, valor, orgullo y a todas las afecciones semejantes. Cuando la mente es movida por una pasión, le es difícil limitarse a esa sola pasión, sin cambio ni modificación alguna. La naturaleza humana es demasiado inconstante para admitir tal regularidad: le es esencial la variabilidad. ¿Y hay algo que pueda variar en ella de modo tan natural como las afecciones o emociones, que se adecúan al carácter y concuerdan con el grupo de pasiones que en ese momento prevalece? Es evidente, pues, que existe una atracción o asociación entre impresiones igual que entre ideas, aunque con esta importante diferencia: que las ideas están asociadas por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones lo están solamente por semejanza.

En *tercer* lugar, cabe señalar que estas dos clases de asociación se apoyan y favorecen entre sí, y que 284
la transición se realiza más fácilmente cuando coinciden en el mismo objeto. Así, el hombre cuyo carácter está descompuesto e irritado por la ofensa de otro es capaz de encontrar cien motivos diferentes de descontento, impaciencia, temor y otras pasiones desagradables, especialmente si puede descubrir esos motivos en la persona causante de su primera pasión o en algo relacionado con esa persona. Los principios que favorecen la transición de ideas coinciden aquí con los que actúan sobre las pasiones, de modo que, uniéndose todos en una sola acción, confieren a la mente un doble impulso. La nueva pasión deberá surgir, pues, con violencia mucho mayor, y la transición a ella tendrá que hacerse de un modo mucho más fácil y natural.

A este respecto puedo citar como autoridad a un elegante escritor, que se expresa del modo siguiente: «Así como la fantasía se deleita en todo lo grande, extraño y bello, y siente mayor agrado según que encuentre más perfecciones de este tipo en un *mismo*

objeto, de igual modo es capaz de recibir una satisfacción nueva gracias a la ayuda de otro sonido. Así, un sonido continuo, como la música de los pájaros o la caída del agua, mantiene despierta en todo momento la mente de quien lo escucha y le hace más sensible a las distintas bellezas del lugar en que se encuentra. De este modo, si aparece allí una fragancia de aromas o perfumes, éstos levantan el placer de la imaginación, y hasta hacen que los colores y la verdura del paisaje resulten más agradables, pues las ideas de ambos sentidos se ayudan mutuamente, y agradan más al espíritu cuando se presentan unidas que cuando lo hacen por separado, igual que los diferentes colores de un cuadro, cuando están armónicamente dispuestos, se realzan mutuamente y consiguen ser aún más bellos a causa de lo ventajoso de su situación»[17]. En este fenómeno podemos notar la asociación tanto de impresiones como de ideas, así como la mutua ayuda que se prestan entre sí.

285

Sección V

DE LA INFLUENCIA DE ESTAS RELACIONES SOBRE EL ORGULLO Y LA HUMILDAD

Ahora que estos principios se encuentran ya establecidos sobre una incuestionable experiencia, pasaré a explicarlos examinando todas las causas de orgullo y humildad, ya deban entenderse estas causas como cualidades operativas, ya como sujetos de estas cualidades. Ahora bien, al examinar las *cualidades,* encuentro inmediatamente que muchas de ellas coinciden en producir la sensación de dolor o placer, con independencia de las afecciones que aquí intento ex-

---

[17] Según GREEN (*Phil. Works,* II, 83) estos pasajes se deben a un artículo —al parecer sin nombre de autor— aparecido en el núm. 412 de *The Spectator.*

plicar. Así, nuestra propia belleza, de suyo y por su misma apariencia, ocasiona placer, además de orgullo, y nuestra fealdad, dolor, además de humildad. Una fiesta magnífica nos deleita, mientras que otra sórdida nos desagrada. Ahora bien, aquello que descubro es verdad en algunos casos *supongo* que también lo es en todos [18], de modo que en este momento doy por supuesto, sin necesidad de más pruebas, que toda causa de orgullo produce, gracias a sus peculiares cualidades, un placer por separado, y que toda causa de humildad produce un malestar por separado.

Por otra parte, cuando considero los *sujetos* de inhesión de las cualidades, efectúo una nueva *suposición,* que puede considerarse suficientemente probable en razón de los muchos y obvios ejemplos que la apoyan. Esta suposición consiste en afirmar que estos sujetos forman parte de nosotros mismos, o están estrechamente relacionados con nosotros. Así, las buenas o malas cualidades de nuestras acciones y modo de ser constituyen la virtud o el vicio, y determinan nuestro carácter personal de tal forma que no hay nada que actúe con mayor intensidad sobre estas pasiones. Así también, el que nos hagamos vanidosos o humildes dependerá de la belleza o fealdad de nuestra persona, casas, carruajes o mobiliario. Cuando estas mismas cualidades se transfieren a sujetos con los que no tenemos relación alguna, no influyen en absoluto en ninguna de estas afecciones.

Habiendo supuesto así de algún modo dos propiedades de las causas de estas afecciones, a saber: que las *cualidades* producen un separado dolor o placer, y que los *sujetos* en que están situadas esas

---

[18] Cf. NEWTON: *Principia.* Reg. IV (lib. III): «In Philosophia experimentali, Propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae..., pro veris, haberi debent.» [«En la filosofía experimental, las proposiciones derivadas de los fenómenos por inducción deben tenerse por verdaderas.»] Obsérvese, con todo, la restricción humeana: «supongo». Cf. *regla 4* para juzgar de causas y efectos (pág. 258).

286 cualidades se relacionan con nuestro propio yo, pasaré ahora a examinar las pasiones mismas, a fin de encontrar en ellas algo que corresponda a las supuestas propiedades de sus causas. En *primer* lugar, encuentro que el objeto peculiar del orgullo y la humildad viene determinado por un instinto original y natural, y que, dada la constitución primaria de la mente, es absolutamente imposible que estas posiciones vayan más allá del yo o persona individual de cuyas acciones y sentimientos es íntimamente consciente cada uno de nosotros [19]. Aquí se concentra en definitiva nuestra atención cuando somos movidos por una de esas pasiones, y cuando nuestra mente se encuentra en esa situación nos es imposible perder de vista este objeto. No pretendo dar razón alguna de esto: por el contrario, considero que tal dirección peculiar del pensamiento es una cualidad original.

La *segunda* cualidad que descubro en estas pasiones, y que considero también como cualidad original, consiste en las particulares sensaciones o emociones que excitan en el alma y que constituyen su mismo ser o esencia. Así, el orgullo es una sensación placentera, y la humildad lo es dolorosa; y si eliminamos el placer o el dolor, no queda en realidad ni orgullo ni humildad. Nuestro mismo sentimiento es quien nos convence de esto; y más allá de nuestro sentimiento es vano razonar o disputar.

Por consiguiente, si comparo estas dos propiedades *establecidas* de las pasiones, esto es, su objeto —que es el yo— y lo que éste siente —algo placentero o doloroso—, con las dos propiedades *supuestas* de las causas, esto es, su relación con el yo y su tendencia a producir dolor o placer con independencia

[19] Quizá en ningún otro pasaje del *Tratado* se aprecia tan fuertemente la tensión humeana entre las dos teorías del «yo». (Véase también *infra,* pág. 455) Entender el *yo* como «persona individual» contradice abiertamente las posiciones de I, IV, 6 (cf. *nota* 7). Sobre la presunta originariedad, cf. *nota* 11.

de la pasión, encuentro de inmediato que, si considero estas suposiciones correctas, el verdadero sistema irrumpe en mí con irresistible evidencia. La causa que suscita la pasión se relaciona con el objeto que la naturaleza ha asignado a la pasión, y es de esta doble relación de ideas e impresiones de donde se deriva la pasión. Una de las ideas se convierte fácilmente en la idea correlativa, y una de las impresiones en aquella que se le asemeja y corresponde: ¿con 287
cuánta mayor facilidad no deberá realizarse esta transición cuando estos movimientos se ayuden mutuamente y la mente reciba un doble impulso por las relaciones aunadas de sus impresiones e ideas?

A fin de poder comprender esto mejor, supongamos que la naturaleza ha proporcionado a los órganos de la mente humana una cierta disposición para producir una peculiar impresión o emoción, que llamamos *orgullo,* y que la naturaleza ha asignado a esta emoción una cierta idea —la del *yo*— que en ningún caso deja de producir. Este designio de la naturaleza es algo que se concibe sin dificultad; tenemos, en efecto, muchos ejemplos de tal estado de cosas. Los nervios de la nariz y del paladar están dispuestos de tal modo que en ciertas circunstancias pueden transmitir tales peculiares sensaciones a la mente; las sensaciones de deseo y hambre producen siempre en nosotros la idea de los peculiares objetos que convienen a cada apetito. Estas dos circunstancias se dan en el orgullo. Los órganos están dispuestos de modo que produzcan la pasión, y, tras su producción, esta pasión produce una cierta idea. Nada de esto necesita de prueba: es evidente que nunca tendremos una pasión si no existe en la mente una disposición adecuada. Y esto resulta tan evidente que la pasión lleva siempre nuestra atención sobre nosotros mismos, haciéndonos pensar en nuestras propias cualidades y circunstancias.

Una vez comprendido plenamente lo anterior, podemos preguntarnos ahora *si la naturaleza produce la pasión directamente y por sí misma o si precisa*

de la colaboración de otras causas. Cabe observar, en efecto, que la conducta de la mente es a este respecto diferente según las diferentes pasiones y sensaciones. Para producir un sabor hay que excitar el paladar mediante un objeto externo; el hambre surge en cambio internamente, sin la concurrencia de un objeto externo. Sin embargo, aunque esto pueda suceder también en otras pasiones e impresiones, lo cierto es que el orgullo requiere la ayuda de algún objeto extraño, y que los órganos que lo producen no actúan como el corazón y las arterias, esto es, mediante un movimiento original interno. Y esto
288 porque, en *primer* lugar, la experiencia diaria nos convence de que el orgullo necesita de ciertas causas que lo exciten, y de que languidece cuando no está apoyado por algún mérito en el carácter, prendas personales, vestidos, carruajes o fortuna. En *segundo* lugar, es evidente que el orgullo se tendría en todo momento si surgiera directamente de la naturaleza, dado que el objeto es siempre el mismo y no hay disposición del cuerpo que sea peculiar del orgullo, como sucede en cambio con la sed y el hambre. En *tercer* lugar, la humildad está exactamente en la misma situación que el orgullo, por lo que, según este supuesto, o tendrá que darse también en todo momento o destruirá la pasión contraria desde el comienzo mismo, de modo que ninguna de ellas podría manifestarse. En suma, debemos considerar satisfactoria la conclusión anterior, según la cual el orgullo debe tener una causa, y también un objeto, no teniendo además la una ninguna influencia sin el otro.

Por consiguiente, la dificultad está únicamente en descubrir esta causa y hallar qué es lo que confiere al orgullo su primer movimiento y pone en acción los órganos aptos por naturaleza para producir esa emoción. Cuando consulto a la experiencia, a fin de resolver esta dificultad, encuentro inmediatamente cien causas diferentes de orgullo, y al examinar estas causas adelanto, como suposición, lo que desde el primer momento encontré que era probable, a saber:

que todas ellas coinciden en dos circunstancias: que por sí mismas producen una impresión relacionada con la pasión, y que están situadas en un sujeto relacionado con el objeto de la pasión. Cuando después de esto considero la naturaleza de la *relación* y sus efectos sobre pasiones e ideas, no me es posible dudar ya, en base a estos supuestos, de que es el mismo principio el que origina el orgullo y pone en movimiento a los órganos, que, estando naturalmente dispuestos a producir esa afección, requieren tan sólo un primer impulso o comienzo para realizar su acción. Todo cuanto proporcione una sensación placentera y se refiera al yo excita la pasión del orgullo, que es también agradable, y cuyo objeto es el yo.

Lo dicho con respecto al orgullo es igualmente cierto de la humildad. La sensación de humildad es desagradable, en tanto que la de orgullo es agradable; por esta razón, la sensación aislada, que es pro- 289
ducida por las causas, debe ser la opuesta, mientras que la relación al yo seguirá siendo la misma. Aunque el orgullo y la humildad sean directamente contrarios en sus efectos y sensaciones, tienen sin embargo el mismo objeto, de modo que basta cambiar la relación de impresiones, sin hacer modificación alguna en la de ideas. De acuerdo con esto, hallamos que una hermosa casa que nos pertenece es causa de orgullo, pero que esta misma casa (que sigue siendo nuestra) es causa de humildad cuando por algún accidente su belleza se ha convertido en fealdad, con lo que la sensación de placer, correspondiente al orgullo, se ha transformado en dolor, que corresponde a la humildad. La doble relación entre ideas e impresiones subsiste en ambos casos, y produce una transición fácil de una a otra emoción.

En una palabra, la naturaleza ha proporcionado a ciertas impresiones e ideas una especie de atracción por la que, cuando una de ellas aparece, se presenta naturalmente su correlativa. Si estas dos atracciones o asociaciones de impresiones e ideas coinciden en el mismo objeto, se prestan ayuda mutua, con lo que

la transición de las afecciones y la imaginación se produce con la mayor soltura y facilidad[20]. Cuando una idea origina una impresión relacionada con otra impresión conectada, a su vez, con una idea relacionada con la idea primera, estas dos impresiones deben hacerse en cierto modo inseparables, y en ningún caso puede darse la una sin la otra. Es de esta forma como vienen determinadas las causas particulares de orgullo y humildad. La cualidad que actúa sobre la pasión produce por separado una impresión semejante; el sujeto en que la cualidad inhiere está relacionado con el yo, objeto de la pasión. No es, pues, extraño que la causa completa, compuesta de una cualidad y un sujeto, origine la pasión de manera tan inevitable.

Para ilustrar esta hipótesis podemos compararla con aquella otra por la que expliqué la creencia que acompaña a los juicios derivados de la causalidad.
290 Había señalado entonces[21] que en todos los juicios de esta clase hay siempre una impresión presente y una idea relacionada, y que la impresión presente proporciona vivacidad a la fantasía, mientras que la relación transmite esta vivacidad, por una transición fácil, a la idea relacionada. Sin la impresión presente, ni se fija la atención ni son excitados los espíritus animales. Sin la relación, esta atención permanece fija en el primer objeto, sin más consecuencias. Evidentemente existe gran analogía entre esa hipótesis y la que ahora examinamos: una impresión y una idea que se transforman en otra impresión e idea por medio de su doble relación. Y hay que admitir que esta analogía proporciona una prueba no desdeñable de las dos hipótesis.

---

20 Recuérdese la definición de asociación (recuerdo newtoniano) como «especie de atracción» (I, I, 4: pág. 57; y nuestra *nota* 15 del libro I).

21 Cf. I, III, 6: pág. 157.

Sección VI

LIMITACIONES DE ESTE SISTEMA

Pero antes de seguir adelante en este asunto y examinar detalladamente todas las causas de orgullo y humildad será conveniente hacer algunas limitaciones a esta doctrina general, según la cual *todos los objetos agradables relacionados con nosotros por una asociación de ideas y otra de impresiones producen orgullo, mientras que los objetos desagradables producen humildad.* Y estas limitaciones se derivan de la naturaleza misma del asunto.

I. Supongamos que un objeto agradable adquiere una relación con nuestro yo: la primera pasión que se manifiesta en esta ocasión es la de alegría, y esta pasión está apoyada por una relación menos estrecha que en el caso del orgullo y la vanagloria. Podemos sentirnos alegres por haber estado en una fiesta en que nuestros sentidos fueron halagados por toda clase de cosas agradables; pero solamente el anfitrión tiene, además de esa misma alegría, la pasión adicional de la vanidad y satisfacción propia. Es verdad que a veces los hombres se enorgullecen por el mero hecho de haber participado en una gran fiesta, de modo que sobre la base de una relación tan débil convierten su placer en orgullo. Pero hay que reconocer que, por lo general, la alegría se debe a una relación menos importante que la vanidad, y que muchas cosas, demasiado alejadas de nosotros para 291
proporcionarnos orgullo, son capaces en cambio de darnos deleite y placer. La razón de esta diferencia puede ser explicada del modo siguiente: la alegría necesita de una relación, con el fin de acercar el objeto a nosotros y hacer que éste nos produzca alguna satisfacción. Pero además de esto, que es común a ambas pasiones, el orgullo requiere esta relación para que tenga lugar una transición de una pasión a otra y la satisfacción se cambie en vanidad. Y como

tiene que realizar esta doble tarea, deberá estar dotado también de doble fuerza y energía. A esto podemos añadir que, cuando los objetos agradables no están con nosotros en relación estrecha, normalmente si lo están en cambio con alguna otra persona. Esta última relación no solamente no intensifica la primera, sino que la disminuye, y hasta llega a veces a destruirla, como veremos posteriormente *.

Esta es, pues, la primera limitación que deberemos hacer a la tesis general de *que cuanto esté relacionado con nosotros y produzca dolor o placer produce igualmente humildad:* no sólo se requiere que exista relación, sino que ésta deberá ser estrecha y más íntima que la necesaria para producir alegría.

II. La segunda limitación consiste en que el objeto agradable o desagradable debe estar no sólo íntimamente relacionado con nosotros, sino que tiene que ser exclusivamente nuestro o, por lo menos, de muy pocas personas más. Es una cualidad observable en la naturaleza humana, y que intentaremos explicar más adelante, que todo cuanto se presenta con frecuencia, haciendo que estemos largamente acostumbrados a ello, pierde valor a nuestros ojos y en poco tiempo se menosprecia y olvida [22]. Juzgamos igualmente de los objetos más por comparación entre ellos que por su mérito real e intrínseco, y, cuando nos es imposible realzar su valor por contraste, tendemos a pasar por alto aun lo que poseen de esencialmente bueno [23]. Estas cualidades de la

---

* Parte II, sec. 4.

[22] Esta observación, que parece muy correcta, está en cambio en contradicción directa con la doctrina de la *distribución* de bienes, origen de la propiedad privada: «Tan grande es el efecto de la costumbre que no sólo nos reconcilia con cualquier cosa que hemos disfrutado por largo tiempo, sino que incluso nos produce afecto hacia ella y nos lleva a preferirla a otros objetos» (III, II, 2; pág. 670).

[23] Hume introduce aquí inesperadamente un nuevo principio, aparte del de asociación: el principio de *comparación,* de fundamental importancia en el estudio de otras pasiones (cf., por ejemplo: II, II, 8; *infra,* págs. 511 y ss.; cf. también III, III, 2; pág. 787.

mente tienen efecto tanto sobre la alegría como sobre el orgullo; y es notable que los bienes comunes a toda la humanidad, y que se nos han hecho familiares a fuerza de costumbre, nos proporcionen poca satisfacción, aunque sean más excelentes que aquéllos a los que, por su rareza, atribuimos mucho más valor. 292
Pero, aunque esta circunstancia actúe sobre ambas pasiones, ejerce mucha mayor influencia sobre la vanidad. Nos alegramos por poseer muchos bienes que, en cambio, no nos producen orgullo, dada su abundancia. Cuando la salud vuelve a nosotros luego de una larga enfermedad, esto nos proporciona una satisfacción muy viva, pero raramente se tiene por motivo de orgullo, pues es disfrutada por gran número de personas.

Creo que la razón de que el orgullo sea más exigente que la alegría para manifestarse es la siguiente: para excitar el orgullo tenemos que considerar siempre dos objetos, a saber: la *causa,* que es el objeto productor del placer, y el *yo,* que es el objeto real de la pasión. En cambio, para producir alegría no se necesita más que un objeto, a saber: el que proporciona placer. Y aunque se requiera alguna relación de este objeto con el yo, esta relación es sin embargo solamente necesaria para hacer que el objeto sea agradable; hablando con propiedad, el yo no es el objeto de esta pasión. Por consiguiente, dado que el orgullo tiene en cierto modo dos objetos a los que dirige su atención, se sigue que cuando ninguno de ellos tenga alguna singularidad la pasión tendrá que hacerse por ello más débil que otra pasión que tenga un solo objeto. Al compararnos con otras personas —como en todo momento tendemos a hacerlo— nos damos cuenta de que no nos distinguimos de ellas en lo más mínimo; y al comparar con otros el objeto que poseemos, descubrimos también la misma infortunada coincidencia. La pasión tendrá que destruirse por completo, en vista de estas dos comparaciones tan poco ventajosas.

III. La tercera limitación consiste en que el objeto placentero o doloroso debe ser muy evidente y discernible, y no sólo para nosotros, sino también para los demás. Como las dos circunstancias anteriores, esta otra tiene influencia tanto sobre la alegría como sobre el orgullo. Creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás [24], y aun nos jactamos más de nuestras virtudes que de nuestros placeres. Intentaré explicar posteriormente las causas de que esa circunstancia se deriva.

IV. La cuarta limitación es debida a la incons-
293 tancia de la causa de estas pasiones, así como a la breve duración de su conexión con nosotros. Lo que es casual e inconstante no proporciona sino poca alegría, y aún menos orgullo. No nos quedamos muy satisfechos con la cosa misma, y menos todavía nos inclinamos a sentir nuevos grados de autosatisfacción por su causa. Y esto nos ocurre porque, ya con la imaginación, prevemos y anticipamos su próximo cambio, lo que hace que la cosa nos produzca bien poca satisfacción, ya que, al compararla con nosotros mismos, que tenemos una existencia más duradera, se revela aún más su inconstancia. Parece ridículo atribuirnos una perfección a causa de un objeto de tan poca duración, y que nos acompaña durante un período tan breve de nuestra existencia. Por lo demás, es fácil comprender la razón de que esta causa no actúe con la misma fuerza en el caso de la alegría que en el del orgullo: a la primera pasión no le es tan esencial la idea del yo como le es a la segunda.

V. Cabe añadir como quinta limitación, o más bien ampliación, de este sistema, que las *reglas generales* ejercen gran influencia sobre el orgullo y la humildad, igual que sobre todas las demás pasiones. A ellas se debe que tengamos una idea de las dife-

---

[24] Alusión implícita al principio de *simpatía:* somos orgullosos según nos aprecien los demás. La «explicación posterior», en II, I, 11, *passim,* y también III, III, 1: páginas 765 y ss.).

rentes clases de hombres en proporción con el poder o riqueza que posean; y no cambiamos esta noción porque algunas peculiaridades de la salud o el carácter de la gente puedan privarlas de todo placer en sus posesiones. Esto puede explicarse por los mismos principios que dieron razón de la influencia de las reglas generales sobre el entendimiento[25]. La costumbre nos lleva fácilmente más allá de los justos límites de nuestras pasiones, igual que lo hacía con nuestros razonamientos.

Puede que no esté de más observar, en esta ocasión, que la influencia de reglas y máximas generales sobre las pasiones contribuye, en gran medida, a facilitar los efectos de todos los principios que explicaré en el curso de este tratado. Resulta evidente, en efecto, que si una persona adulta y de naturaleza igual a la nuestra fuera transportada de repente a nuestro mundo, todos nuestros objetos le pondrían en un gran aprieto, de modo que sería incapaz de encontrar fácilmente el grado de amor u odio, de orgullo o humildad, o de cualquier otra pasión que debiera asignar a esos objetos. Las pasiones varían **294**
frecuentemente en razón de principios sin importancia, y aun éstos no proceden tampoco con una regularidad siempre perfecta, especialmente cuando comienzan a actuar. Pero cuando ya la costumbre y la práctica han revelado claramente todos estos principios, y establecido el justo valor de cada cosa, esto deberá ciertamente contribuir a que las pasiones se produzcan con facilidad, y también a guiarnos, por medio de máximas generales y bien establecidas, en las proporciones que debemos guardar al preferir un objeto a otro. Quizás pueda servir esta indicación para resolver las dificultades que puedan existir en algunas causas que más adelante asignaré a determinada pasiones, pues, de otro modo, podría creerse que esas causas son demasiado refinadas para actuar

---

[25] Sobre las reglas generales, cf. I, III, 13; págs. 224 y siguientes.

con tanta universalidad y certeza como se ha visto lo hacen.

Concluiré este tema con una reflexión derivada de estas cinco limitaciones: las personas más orgullosas, y que más motivos tienen para estarlo a los ojos de la gente, no son siempre las más felices; tampoco el más humilde es siempre el más desdichado, como a primera vista podría parecer deducirse de este sistema. Un mal puede ser real aun cuando su causa no tenga relación con nosotros; puede serlo sin sernos en cambio peculiar, sin que los demás lo adviertan, o sin que sea constante, y puede serlo también, en fin, sin estar sometido a reglas generales. Los males de esta clase no dejarán de hacernos infelices por más que tengan poca tendencia a disminuir nuestro orgullo. Y hasta es posible que los males más reales y efectivos de la vida sean de esta naturaleza.

Sección VII

DEL VICIO Y LA VIRTUD

Teniendo en cuenta en todo momento estas limitaciones, pasaremos ahora a examinar las causas de orgullo y humildad para ver si nos es posible descubrir en todos los casos esa doble relación por la cual actúan sobre las pasiones. Si hallamos que todas estas causas están relacionadas con el yo, y que producen un placer o malestar separado de la pasión,
295 ya no existirá reparo alguno en aceptar el presente sistema. Nos esforzaremos principalmente por probar el segundo punto; el primero resulta en cierto modo autoevidente.

Comenzaremos con el VICIO y la VIRTUD, que son las causas más obvias de estas pasiones; nada más lejos de mi ánimo que entrar ahora en la controversia que tanto ha despertado la curiosidad del

público en estos últimos años, sobre *si estas distinciones morales están basadas en principios naturales y originales o si se deben al interés y a la educación*[26]. Reservo para el libro siguiente el examen de este problema; hasta ese momento, intentaré mostrar que el sistema que ahora expongo se mantiene con cualquiera de las hipótesis que adoptemos, lo que constituirá una poderosa prueba en favor de su consistencia.

En efecto, aun aceptando que la moralidad no esté basada en la naturaleza, tendrá que seguirse admitiendo que el vicio y la virtud producen en nosotros un dolor o placer reales, se deba esto a nuestro propio interés o a los prejuicios de la educación; cabe señalar que los defensores de esta hipótesis insisten continuamente en este punto. Toda pasión, hábito o inclinación que muestre tendencia a darnos ventaja o perjuicio en algo nos produce (dicen) deleite o malestar, y es de aquí de donde procede que aprobemos o censuremos esas cualidades. Fácilmente medramos gracias a la liberalidad de los demás, pero también corremos peligro en todo momento de perder esas ventajas por culpa de la avaricia ajena. Nuestro valor nos defiende, pero nuestra cobardía nos deja indefensos ante cualquier ataque. La justicia es el sostén de la sociedad, pero la injusticia, a menos que sea controlada, la llevará rápidamente a la ruina. La humildad exalta, el orgullo nos mortifica. Por esta razón, las primeras cualidades son consideradas virtudes, y las segundas, vicios. Ahora bien, dado que se ha admitido que a un mérito o demérito, de la clase que sea, le seguirá acompañando deleite o malestar, no necesito de más para mi propósito.

---

[26] La gran controversia fue sostenida entre los que podemos denominar intelectualistas (Clarke, Wollanston; y, anteriormente, los «platónicos» de Cambridge) y los sentimentalistas (Shaftesbury, Hutcheson, en parte Butler, y como miembro importante, aunque «non grato», Mandeville). Cf. *nota* 6 del libro I; y, más adelante, III, I, 2.

Más aún: tengo que señalar que no sólo concuerdan mutuamente esta hipótesis moral y el sistema presente, sino que ya el admitir que la primera es correcta constituye una prueba absoluta e irrefutable de la validez del segundo. En efecto, si toda mora-
296 lidad está basada en el placer o dolor surgido de la consideración de una ventaja o desventaja que pueda deberse a nuestro propio carácter o al de los demás, todos los efectos de la moralidad tendrán que derivarse del mismo dolor o placer, incluyendo entre esos efectos, naturalmente, a las pasiones de orgullo y humildad. La esencia misma de la virtud consistirá, según esta hipótesis, en producir placer, y la del vicio, en ocasionar dolor. La virtud y el vicio deberán además formar parte de nuestro carácter para poder suscitar orgullo o humildad. ¿Qué más pruebas podríamos desear para confirmar la doble relación de impresiones e ideas?

El mismo argumento irrefutable puede inferirse de la opinión de quienes sostienen que la moralidad es algo real, esencial y basado en la naturaleza. La hipótesis que con más visos de probabilidad ha sido propuesta para explicar la distinción entre vicio y virtud, y el origen de los derechos y obligaciones morales, señala que ciertos caracteres y pasiones debidos a la originaria constitución de la naturaleza producen dolor por el solo hecho de ser examinados y contemplados, mientras que, por análoga razón, otros ocasionan placer. No sólo es imposible separar del vicio el malestar y de la virtud la satisfacción, sino que constituyen su esencia y naturaleza misma. Aprobar un carácter es sentir un deleite original ante su manifestación. Desaprobarlo es experimentar malestar. Por consiguiente, como el dolor y el placer son causas primarias del vicio y la virtud, deberán ser también la causa de todos los efectos de éstos y, en consecuencia, del orgullo y la humildad, que acompañan ineludiblemente a esa distinción.

Supongamos, sin embargo, que se arguyera la falsedad de esta hipótesis filosófica; a pesar de ello,

sigue siendo evidente que si el dolor y el placer no son causas del vicio y la virtud, al menos los acompañan invariablemente. El solo examen de un carácter noble y generoso nos produce satisfacción, y el conocimiento directo de alguien con ese carácter —aunque sólo sea en un poema o narración— no deja en ningún caso de proporcionarnos encanto y deleite. En cambio, la crueldad y la traición nos disgustan por su misma naturaleza; nos resulta absolutamente imposible reconciliarnos con estas cualidades, se encuentran en nosotros mismos o en los demás. Así, una de las hipótesis sobre la moralidad sumi- 297
nistra una prueba innegable del sistema precedente, mientras que la otra está, en el peor de los casos, de acuerdo con él.

Pero el orgullo y la humildad no se derivan solamente de esas cualidades de la mente que, según los sistemas vulgares de ética, se consideran elementos del deber moral, sino también de cualquier otra cualidad que tenga alguna conexión con el placer o el malestar. Nada halaga más a nuestra vanidad que la habilidad de agradar a los demás con nuestro ingenio, buen humor o cualquier otra cualidad; tampoco hay nada que nos produzca una mortificación más viva que nuestro fracaso en ese punto. Nadie ha sido capaz jamás de decir en qué consiste el *ingenio,* ni ha podido mostrarse por qué hay que denominar así a un determinado modo de pensar y no a otro. Unicamente el gusto puede decidir al respecto: no poseemos ningún otro criterio con el que formular un juicio de esta clase. ¿Pero en qué consiste este *gusto,* del que en cierto modo reciben su ser el ingenio verdadero y el falso, y sin el cual ningún tipo de pensamiento tiene derecho a esas denominaciones? Es claro que no consiste sino en una sensación de placer ante el verdadero ingenio y de malestar ante el falso, sin que nos sea posible dar razón de este placer o malestar. El poder de producir estas contrapuestas sensaciones es, por tanto, la esencia misma

del verdadero o falso ingenio y, en consecuencia, la causa del orgullo o humildad que de él se deriva.

Es posible que algunas personas acostumbradas al estilo de las escuelas y el púlpito, y que jamás han examinado la naturaleza humana desde otra perspectiva que no fuera aquella en que *ellos mismos* la han situado, se sorprendan al oírme decir que la virtud excita el orgullo, que para ellos constituye un vicio. Pero como no deseo disputas verbales, hago notar aquí que entiendo por *orgullo* esa impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos; y entiendo por *humildad* la sensación opuesta [27]. Es evidente que el primer tipo de impresión no constituye siem-
298 pre algo vicioso, ni tampoco el segundo algo virtuoso. Aun la moralidad más rigurosa admite que nos produce placer la reflexión sobre una acción generosa; y nadie estima virtuoso el que se sientan tardíos remordimientos al pensar en una villanía o bajeza pasada. Por consiguiente, vamos a examinar estas impresiones, consideradas en sí mismas, y a preguntarnos por sus causas, estén situadas en la mente o en el cuerpo, sin cuidarnos por ahora del mérito o demérito que puedan acompañarlas.

Sección VIII

DE LA BELLEZA Y LA FEALDAD

Lo mismo si consideramos nuestro cuerpo como parte de nuestro propio yo que si adoptamos las teorías de los filósofos que lo miran como algo ex-

[27] En efecto, en filosofía tradicional estas pasiones son consideradas virtud y pecado, respectivamente. Cf. *Summa Theol.*, 1-2, qq. 161 y 162. Claro está que ambos conceptos coinciden sólo muy parcialmente en la escolástica y en Hume.

terno[28], hay que admitir que se trata de algo tan estrechamente unido a nosotros que establece una de esas relaciones dobles que, según he afirmado, les son necesarias a las causas del orgullo y la humildad. Por consiguiente, allí donde podamos hallar que se encuentran unidas una relación de impresiones y esta relación de ideas tendremos la seguridad de que se presentará una de esas pasiones, según que la impresión sea placentera o desagradable. Ahora bien, la *belleza* de cualquier tipo nos produce particular deleite y satisfacción, igual que la *fealdad* ocasiona desagrado, cualquiera que sea el sujeto en que esté situada, se trate de una cosa animada o inanimada. Por consiguiente, si la belleza o fealdad se encuentran en nuestro propio cuerpo, convertirán ese placer o desagrado en orgullo o humildad, pues en este caso poseen todas las circunstancias necesarias para realizar una perfecta transición de impresiones e ideas. Estas sensaciones opuestas se relacionan con las pasiones opuestas, y la belleza o fealdad se relacionan íntimamente con el yo, objeto de las dos pasiones. No es, por tanto, extraño que nuestra propia belleza se convierta en motivo de orgullo, y nuestra fealdad, en motivo de humildad.

Con todo, este efecto de las cualidades personales y corporales no constituye tan sólo una prueba del presente sistema, al mostrar que las pasiones no se producirían, en este caso, de no darse todas las cir- 299
cunstancias señaladas como necesarias, sino que puede ser empleado como un argumento más poderoso y convincente. Si examinamos todas las hipótesis aducidas tanto por la filosofía como por el sentido común para explicar la diferencia entre belleza y fealdad, encontraremos que todas ellas se reducen a que la belleza consiste en un orden y disposición de las partes tal que, sea por la *originaria constitución* de nuestra naturaleza, por *costumbre*, o por *capricho*, es apropiada para producir en el alma placer y satis-

---

[28] Referencia explícita a los cartesianos.

facción. Este es el carácter distintivo de la belleza y lo que la hace absolutamente distinta a la fealdad, cuya tendencia natural es la de producir disgusto. Placer y daño no son, pues, solamente los acompañantes necesarios de la belleza y la fealdad, sino que constituyen su esencia misma. Y de hecho, si tenemos en cuenta que gran parte de la belleza que admiramos en los animales o en otros objetos se deriva de la idea de su conveniencia y utilidad, no tendremos reparo alguno en asentir a la opinión anterior. La forma que produce vigor en un animal es bella; la que es signo de agilidad en otro, lo es también. No menos esencial para la belleza de un palacio es su utilidad y disposición interior que su mera figura y aspecto. De igual modo, las reglas de arquitectura requieren que la parte superior de una columna sea más esbelta que su base y ello por la razón de que una figura tal nos proporciona la idea de seguridad, que es placentera, mientras que la figura contraria nos da un sentimiento de peligro, que es desagradable. Innumerables ejemplos de esta clase, así como el percibir que ni la belleza ni el ingenio admiten definición, sino que tan sólo pueden discernirse por un cierto gusto o sensación, nos llevan a establecer como conclusión que la belleza no es sino una forma que produce placer, mientras que la fealdad es una composición de partes que proporciona desagrado. Y como el poder de producir desagrado y placer constituye de este modo la esencia de la belleza y la fealdad, todos los efectos de estas cualidades deberán derivarse de la sensación, y entre ellos cabe señalar como más comunes y notables el orgullo y la humildad.

300 Encuentro este argumento válido y decisivo, pero, con el fin de conferir mayor peso aún al razonamiento presente, supongamos por un momento que sea falso, y veamos qué consecuencias se deducen de ello. Es cierto que aunque el poder de producir placer y dolor no constituyera la esencia de la belleza y la fealdad, esas sensaciones serían al menos inseparables de estas cualidades, y hasta el considerarlas por

separado resultaría difícil. Ahora bien, no hay nada común entre la belleza natural y la moral (y ambas son causa de orgullo) sino su poder de producir placer; y, como un efecto común implica una causa común [29], es evidente que el placer deberá ser en ambos casos la causa real y eficiente de la pasión. Por otra parte, no existe más diferencia original entre la belleza de nuestro cuerpo y la de los objetos externos, y que nada tienen que ver con nosotros, que el hecho de que la primera clase de belleza está íntimamente relacionada con nosotros, mientras que la otra no lo está. Esta diferencia original deberá ser, pues, la causa de todas las demás diferencias y, entre éstas, de su diferente influencia sobre la pasión del orgullo, que es despertado por la belleza de nuestra persona, pero en cambio no se ve afectado en lo más mínimo por la existente en objetos externos y no relacionados con nosotros [30]. Uniendo ahora estas dos conclusiones, hallamos que entre las dos articulan el sistema precedente, a saber: que el placer, en cuanto impresión relacionada o semejante, produce orgullo por una transición natural, cuando está situada en un objeto relacionado, mientras que su contrario produce humildad. Este sistema, pues, parece haber sido ya suficientemente confirmado por la experiencia, pero aún no hemos agotado todos nuestros argumentos.

No es solamente la belleza del cuerpo lo que nos produce orgullo, sino también su fuerza y vigor. La fuerza es una especie de poder, y, por ello, el deseo por sobresalir en fuerza debe ser considerado como una especie inferior de *ambición*. Por este motivo, cuando expliquemos dicha pasión daremos cuenta suficiente de ese fenómeno.

Por lo que respecta a otras cualidades corporales, podemos señalar, en general, que cuanto nos resulta útil, bello o sorprendente es motivo de orgullo, mientras que sus contrarios lo son de humildad. Ahora

---

[29] Nueva aplicación de la Regla 5. Cf. *nota* 12.

[30] Aplicación de la Regla 6 (véase pág. 259).

301 bien, es obvio que todas las cosas útiles, bellas o sorprendentes coinciden unas con otras solamente en que producen un placer determinado. Por consiguiente, el placer y la relación con el yo deben ser la causa de la pasión.

Aunque se cuestionara si la belleza no será algo real y distinto del poder de producir placer, lo que nunca podrá ponerse en duda es que, como la sorpresa no es sino un placer resultante de una novedad, hablando con rigor no será una cualidad en un objeto, sino meramente una pasión o impresión en el alma. Debe ser por consiguiente de esa impresión de donde, por una transición natural, se derive el orgullo. Y éste surge de un modo tan natural que no hay nada *en nosotros o que nos pertenezca* que origine sorpresa y que, al mismo tiempo, no suscite esta pasión. Así, nos vanagloriamos de las sorprendentes aventuras que hemos vivido, de cómo hemos escapado de ellas y de los peligros a que hemos estado expuestos. Aquí es donde se encuentra el origen de la mentira vulgar; en este caso, simplemente por vanidad y sin interés alguno los hombres amontonan un gran número de sucesos extraordinarios que, o son ficciones de su imaginación, o, si son verdaderos, no tienen absolutamente nada que ver con ellos. Su fértil imaginación les proporciona multitud de aventuras y, si les falta ese talento, se apropian, para satisfacer su vanidad, de las aventuras ajenas.

En este fenómeno están implicadas dos interesantes experiencias que, si se comparan entre sí de acuerdo con las conocidas reglas para juzgar de causas y efectos en anatomía, filosofía natural y otras ciencias, constituirán un argumento innegable en favor de esa influencia de las relaciones dobles antes señaladas. Por una de estas experiencias encontramos que un objeto produce orgullo simplemente por la mediación del placer, y que, por esta razón, la cualidad por la que lo produce no es en realidad otra cosa que el poder de producir placer. Por la otra experiencia encontramos que el placer produce orgullo

mediante una transición entre ideas relacionadas; por esta razón, cuando cortamos esa relación queda también inmediatamente destruida la pasión. Una aventura sorprendente en que hayamos participado guarda relación con nosotros, y por ello produce orgullo. 302
Pero las aventuras ajenas nunca suscitarán esta pasión, precisamente por faltarles esa relación de ideas. Y ello aunque puedan causar placer. ¿Qué más pruebas podríamos desear en favor del presente sistema?

Sólo existe una objeción por lo que respecta a nuestro cuerpo: aunque nada sea más agradable que la salud, ni más penoso que la enfermedad, los hombres no están por lo común ni orgullosos de la una ni humillados por la otra. Esto puede explicarse fácilmente si recordamos la *segunda* y *cuarta* limitaciones de nuestro sistema general. Se había señalado allí que ningún objeto produce orgullo o humildad si no tiene algo que nos sea *peculiar;* también se había hecho notar que, sea cual sea la causa de esta pasión, tiene que ser hasta cierto punto *constante* y guardar alguna relación con la duración de nuestro propio yo, que es su objeto. Ahora bien, como la salud y la enfermedad varían incesantemente en cada hombre, y no existe nadie que *absolutamente* y con toda *certeza* se encuentre siempre en uno de esos estados, las heridas y calamidades ocasionales están en cierto modo separadas de nosotros, y en ningún caso se consideran conectadas con nuestro ser y existencia. Se ve claramente que esta explicación es correcta en el hecho de que, siempre que cualquier enfermedad está arraigada de tal modo en nuestra constitución que no abrigamos ya esperanza alguna de curación, desde ese momento se convierte en objeto de humildad, como resulta evidente en los ancianos, a quienes nada mortifica más que la consideración de su edad y enfermedades. Estas personas se esfuerzan por ocultar en todo lo posible su ceguera y su sordera, su reúma y su gota, y nunca confiesan padecer tales cosas más que haciéndose violencia y con desagrado. Y aunque las personas jóvenes no se avergüencen

de cada dolor de cabeza y resfriado que tengan, no hay cosa más apropiada para mortificar el orgullo humano y hacer que tengamos una pobre opinión de nuestra naturaleza que el que en todos los momentos de nuestra vida estemos sometidos a tales enfermedades. Esto prueba suficientemente que el dolor corporal y las enfermedades son, de suyo, causas propias de la humildad, aunque la costumbre de estimarlo todo, más por comparación que por su valor
303 y mérito intrínsecos, nos lleve a pasar por alto esas calamidades que vemos inciden en cada uno de nosotros, y sea la causa de que nos hagamos una idea de nuestro mérito y carácter con independencia de esas cosas.

Nos avergonzamos de las enfermedades que afectan a otras personas y les son peligrosas o desagradables. De la epilepsia, por ejemplo, porque causa horror a todo el que presencia un ataque de este mal; de la sarna, porque es infecciosa; del mal real, porque normalmente es hereditario[31]. Los hombres tienen siempre en cuenta las opiniones de los otros cuando hacen juicios sobre sí mismos. Esto se ha comprobado claramente en alguno de los razonamientos precedentes y se hará todavía más evidente cuando más adelante sea explicado con mayor detalle[32]

---

[31] Se trata de la escrofulosis. Era llamado «mal real» por creerse susceptible de curación mediante la imposición de manos del rey. Esta práctica estaba limitada solamente a las Casas de Inglaterra y Francia, por estar ungidos sus monarcas con crisma puro. La costumbre alcanzó su *climax* durante el reinado de Carlos II (más de 100.000 imposiciones). Guillermo de Orange se negó a esta práctica, pero no así su esposa, la reina Ana, que impuso sus manos al luego famoso Doctor Samuel Johnson, cuando éste era niño.

[32] Se trata del principio de simpatía. Cf. *nota* 24.

Sección IX

DE LAS VENTAJAS Y DESVENTAJAS EXTERNAS

Sin embargo, aunque el orgullo y la humildad tengan por causas naturales y más inmediatas las cualidades de nuestra mente y cuerpo, que constituyen nuestro *yo,* la experiencia nos enseña que muchos otros objetos producen también estas afecciones, y que la causa primera se ve de algún modo oscurecida y extraviada por la multitud de causas externas y extrínsecas. Nos envanecemos por nuestras casas, jardines y carruajes tanto como por nuestros méritos y prendas personales, y aunque, de suyo, se encuentren estas ventajas externas bien distantes del ser pensante o persona, ejercen con todo una pasión considerable y que se dirige a ellas como a su objeto último. Esto es lo que sucede cuando los objetos externos adquieren con nosotros una relación particular, asociándose o conectándose así con nosotros. Un hermoso pez en el océano, un animal en el desierto y, en definitiva, cualquier cosa que ni nos pertenezca ni guarde relación alguna con nosotros, no podrá influir de ningún modo en nuestra vanidad, por extraordinarias que sean sus cualidades y el grado de sorpresa y admiración que pueda producirnos su naturaleza. Para que estas cosas movieran nuestro orgullo deberían estar asociadas de algún modo con nosotros. Su idea tendría que depender en cierta forma de la que tenemos de nosotros mismos, y la
transición de una a otra idea debería ser fácil y na- 304
tural para producir ese efecto.

Es notable a este respecto que, aunque la relación de *semejanza* actúe sobre la mente del mismo modo que la contigüidad y la causalidad, haciéndonos pasar de una idea a otra, raramente proporciona sin embargo algún fundamento de orgullo o humildad. Si somos semejantes a una persona en alguno de los aspectos positivos de su carácter, tendremos que po-

seer en alguna medida la cualidad por la que nos parecemos. Pero siempre que basamos en esa cualidad algún grado de vanidad, preferimos verla en nosotros mismos en vez de encontrarla por reflexión en otra persona. Así, aunque una semejanza pueda producir ocasionalmente esa pasión al sugerirnos una idea más ventajosa de nosotros mismos, es en nuestro propio yo donde en definitiva se fija nuestra vista y donde la pasión encuentra su fin y causa última.

Desde luego, hay casos en que los hombres están orgullosos de parecerse a alguien importante por su aspecto, figura, donaire o cualquier otro detalle que en nada contribuye a su reputación; pero hay que reconocer que esto no llega muy lejos, ni tiene gran importancia para producir estas afecciones. De todas formas, la razón de nuestro orgullo en estos casos está en que nunca nos jactaríamos de parecernos a otra persona en naderías de este tipo, si ese hombre no poseyera otras cualidades muy brillantes que nos llevan a sentir admiración y respeto por él. En rigor, son estas cualidades las que causan nuestra vanidad, por medio de su relación con nosotros. ¿Pero de qué manera nos están relacionadas? Esas cualidades son elementos de la persona por la que sentimos aprecio, y en consecuencia están conectadas con esas naderías que tenemos en común y que están conectadas con las cualidades semejantes en nosotros. Y como estas cualidades forman parte de nuestra personalidad, están conectadas con el conjunto, formando de este modo una cadena de varios miembros entre nosotros mismos y las cualidades brillantes de la persona a que nos parecemos. Pero a pesar de esto, esta multitud de relaciones tiene que debilitar la conexión, y es evidente que, al pasar de las cualidades brillantes a las triviales, la mente deberá percibir mejor por
305 contraste la insignificancia de estas últimas, de modo que en alguna medida se avergonzará de esta comparación y semejanza.

Por consiguiente, sólo la relación de contigüidad,

o la de causalidad, entre la causa y el objeto de orgullo y humildad es necesaria para originar estas pasiones. Y esas relaciones no son otra cosa que cualidades por cuyo medio es llevada la imaginación de una idea a otra. Veamos ahora qué efectos pueden tener sobre la mente y por qué son tan necesarias para la manifestación de esas pasiones. Es evidente que la asociación de ideas actúa tan silenciosa e imperceptiblemente que apenas si nos damos cuenta de ella, y la descubrimos más por sus efectos que por un inmediato sentimiento o percepción. La asociación no produce emoción alguna, ni origina ninguna nueva impresión que en un momento dado pudiera ser recordada [33]. Partiendo de este razonamiento, y también de una experiencia indudable, podemos entonces concluir que, aunque la asociación de ideas sea necesaria para originar una pasión, no es por sí sola suficiente.

Es evidente, entonces, que cuando la mente experimenta la pasión del orgullo o la humildad al aparecer un objeto relacionado, existe, además de la relación o transición del pensamiento, una emoción o impresión original, producida por algún otro principio. El problema está en si la emoción producida en primer lugar es ya la pasión misma o si lo es alguna otra impresión relacionada con ella. No necesitamos mucho tiempo para resolver este problema. En efecto, aparte de todos los demás argumentos, que abundan en este asunto, debe resultar evidente que la relación de ideas, que es una circunstancia tan necesaria para producir la pasión, como se ve por experiencia, sería completamente superflua si no estuviera

---

[33] De nuevo, esta observación, correcta en el área de las pasiones, está sin embargo en completo desacuerdo con la teoría de la génesis de la causalidad. Allí es precisamente la repetición de la asociación la que hace nacer en la mente una *impresión* nueva. Cf. I, III, 14: pág. 247. Ahora parece olvidarse esta fundamental doctrina (nacimiento de la *belief*), para dejar un lugar a la nueva relación de impresiones (o afecciones, como son también denominadas).

precedida por una relación de afecciones y no facilitara la transición de una impresión a otra. Si la naturaleza produjera de modo inmediato la pasión de orgullo o humildad, ésta sería algo completo en sí mismo, sin necesidad de mayor adición o incremento por parte de ninguna otra afección. Pero, suponiendo que la emoción primera esté relacionada únicamente con el orgullo y la humildad, es fácil
306 concebir para qué puede servir la relación de objetos y cómo pueden, uniendo sus fuerzas, ayudarse mutuamente en sus operaciones las dos asociaciones diferentes, la de impresiones y la de ideas. Y no es tan sólo que se conciba fácilmente, sino que me atrevería a afirmar que éste es el único modo en que podemos concebir el asunto. Una transición fácil de ideas que, de suyo, no cause emoción, no podrá ser nunca, no ya necesaria, sino ni siquiera útil para las pasiones, a menos que facilite la transición entre algunas impresiones relacionadas. Y esto sin mencionar que es el mismo objeto el que ocasiona un grado mayor o menor de orgullo, y no sólo en proporción al aumento o disminución de sus cualidades, sino también a la distancia o proximidad de la relación, lo que constituye un claro argumento en favor de la transición de afecciones junto con la relación de ideas, dado que todo cambio en la relación produce un cambio proporcional en la pasión. De este modo, la parte del sistema precedente que se refiere a las relaciones de ideas proporciona una prueba suficiente de la referente a las relaciones de impresiones; además, está basada de un modo tan evidente en la experiencia que perderíamos el tiempo si intentásemos dar más pruebas de ello.

Todo esto se verá de un modo aún más claro si examinamos algunos casos particulares. Los hombres se vanaglorian de la belleza de su país, de su condado, de su parroquia. La idea de belleza produce aquí un evidente placer. Este placer está relacionado con el orgullo. Pero el objeto o causa de este placer está, por suposición, relacionado con el yo, que es el objeto

del orgullo. Luego mediante esta doble relación de impresiones e ideas tiene lugar la transición de una impresión a otra. .

También se envanecen los hombres de la bondad del clima del país en que han nacido, de la fertilidad de su tierra y la excelencia de sus vinos, frutos y alimentos, de la dulzura o energía de su lengua, y de otras particularidades semejantes. Estos objetos están claramente relacionados con placeres sensibles, y son considerados como originalmente agradables al tacto, sabor y oído. ¿Cómo podrían ser entonces objeto de orgullo, sino por medio de la transición antes mencionada?

Algunas personas manifiestan una vanidad de tipo 307
contrario, aparentando despreciar a su propio país al compararlo con otros que han visitado. Cuando se encuentran en su país, rodeados de sus compatriotas, estos hombres se dan cuenta de que la fuerte relación existente entre ellos y su patria es participada por tantas personas que, en cierto modo, se les escapa, mientras que su remota relación con un país extranjero, establecida por haberlo visitado y haber vivido en él, aumenta, al considerar cuán pocas personas han hecho lo mismo. Es por esto por lo que admiran siempre la belleza, utilidad y rareza de lo de fuera, por encima de lo que tienen en su propia tierra.

Igual que podemos vanagloriarnos de un país, de un clima o de cualquier objeto inanimado que tenga alguna relación con nosotros, no es extraño que nos jactemos de las cualidades de quienes están unidos a nosotros por sangre o amistad. De acuerdo con esto, vemos que precisamente las mismas cualidades que nos producen orgullo, lo producen también, aunque en grado menor, cuando se manifiestan en personas relacionadas con nosotros. El vanidoso presenta en seguida la belleza, habilidad, méritos, reputación y honores de sus familiares, de modo que estas cosas constituyen algunas de las más importantes fuentes de su orgullo.

De igual manera que nos sentimos orgullosos de

nuestras riquezas, deseamos también, para satisfacer nuestra vanidad, que quien esté relacionado con nosotros de algún modo, sea también rico, y nos avergonzamos de contar entre nuestros amigos o familiares con alguien pobre o de humilde condición. Por esta razón, nos alejamos de la gente pobre cuanto podemos, y si se da el caso de no poder evitar que algunas lejanas ramas colaterales de nuestra familia sean pobres, nos olvidamos de ellas, y son nuestros antepasados quienes pasan a ser nuestras relaciones más cercanas. A esto se debe que todo el mundo afecte ser de buena familia y descender de una larga serie de ricos y honorables antecesores.

He podido observar frecuentemente que, quienes se jactan de la antigüedad de su familia, se alegran cuando pueden añadir a esto la circunstancia de que sus antepasados hayan sido durante muchas generaciones propietarios del mismo terreno[34], y también
308 que su familia no haya cambiado nunca de posesiones ni se haya trasladado a otro condado o provincia. También me he dado cuenta de que constituye un motivo más de vanidad el que esas personas puedan jactarse de que las propiedades hayan pasado siempre a los varones, sin estar nunca en manos de una mujer. Intentaremos explicar estos fenómenos por medio del presente sistema.

Es evidente que, cuando alguien se jacta de la antigüedad de su familia, no son solamente el tiempo y el número de antepasados los motivos de su vanidad, sino también las riquezas y reputación de los antecesores, que parecen realzar a esta persona por medio de la relación que tienen con ella. Este hombre examina primero aquellas cosas, y se ve afectado por ellas de modo agradable Y. volviendo luego sobre sí mismo gracias a la relación de padres a hijos, se ve exaltado por la pasión del orgullo, mediante la doble relación de impresiones e ideas. Por consiguiente, y dado que la pasión depende de esas relaciones, cuan-

---

[34] Cf. *nota* 4 de la *Autobiografía*.

to aumente la fuerza de cualquiera de ellas deberá aumentar también la pasión, y cuanto debilite las relaciones deberá igualmente disminuirla. Ahora bien, es cierto que ser siempre dueño de las mismas posesiones refuerza la relación de ideas debida a la sangre y el parentesco, y hace que la fantasía pase más fácilmente de una generación a otra: de los más remotos antepesados, a su posterioridad, cuyos miembros son a la vez herederos y descendientes. Gracias a esta transición fácil, la impresión es transmitida con mayor integridad, excitando así un grado mayor de orgullo y vanidad.

Lo mismo sucede cuando los honores y fortuna son trasmitidos a lo largo de una descendencia masculina, sin pasar por ninguna mujer. Es una cualidad de la naturaleza humana que examinaremos más adelante *, que la imaginación se fije naturalmente en lo importante y digno de atención; de este modo, si se nos presentan dos objetos, uno pequeño y otro grande, la imaginación deja el primero y se concentra totalmente en el otro. Y como en el matrimonio es el hombre quien tiene primacía sobre la mujer, será el marido el primero en llamar la atención; sea que lo 309
consideremos directamente o que nos fijemos en él por mediación de los objetos que le estén relacionados, el pensamiento se detendrá con mayor satisfacción en el marido, y llegará a él con mayor facilidad que a su consorte. Es fácil comprobar que esta propiedad tiene que fortalecer la relación del hijo con el padre, y debilitar la de la madre. En efecto, como toda relación no consiste sino en la inclinación a pasar de una idea a otra, todo lo que fortalezca esa inclinación reforzará también la relación. Y como nos inclinamos con más fuerza a pasar de la idea del hijo a la del padre que a la de la madre, tendremos que considerar la primera relación como más estrecha e importante. Esta es la razón de que los hijos lleven habitualmente el nombre del padre, y se les considere,

* Parte II, sec. 2.

pertenecientes a una estirpe más baja o más noble según sea la familia de *éste*. Y aunque, como sucede frecuentemente, la madre poseyera superior espíritu y talento que el padre, la *regla general* prevalece, a pesar de la excepción, de acuerdo con la doctrina antes explicada [35]. Es más, aun cuando la superiodidad —sea la que sea— resulte tan patente, o cualquier otra razón tenga tal fuerza, que haga que el hijo represente más a la familia de la madre que a la del padre, la regla general sigue teniendo tanta importancia que debilita la relación y llega a romper en cierto modo la línea sucesoria. La imaginación no logra pasar fácilmente por esta relación, y es incapaz de transferir el honor y reputación de los antepasados a los sucesores de igual nombre y familia con tanta rapidez como cuando la transición está de acuerdo con las reglas generales y pasa del padre al hijo varón, o de hermano a hermano.

Sección X

DE LA PROPIEDAD Y LAS RIQUEZAS

Sin embargo, la relación que se tiene por más íntima, y que por encima de todas las demás produce comúnmente la pasión del orgullo, es la de *propiedad* [36]. Me será imposible explicar plenamente esta
310 relación antes de estudiar la justicia y las demás virtudes morales. En este momento bastará con señalar que la propiedad puede ser definida como *una relación tal entre una persona y un objeto, que permite a aquélla el libre uso y posesión de éste, sin violar las leyes de la justicia y equidad moral, mientras que se lo impide a cualquier otra persona*. Por consiguiente,

---

35 Cf. *supra*, pág. 411, y nuestra *nota 25*.

36 La *propiedad* juega un papel esencial en la filosofía moral de Hume. Cf. III, II, secs. 2, 3 y 4.

si la justicia es una virtud que tiene una influencia natural y original sobre la mente humana, la propiedad puede ser considerada como una especie particular de *causalidad,* ya tengamos en cuenta la libertad que otorga al propietario para actuar sobre el objeto como desee, ya los beneficios que de él obtiene. Pero esto mismo ocurriría si, según el sistema de ciertos filósofos, la justicia fuera considerada como una virtud artificial, no natural[37]. Pues entonces el honor, la costumbre y las leyes civiles suplirían a la conciencia natural, y producirían de algún modo los mismos efectos. Baste ahora con señalar que lo cierto es que, cuando mencionamos la propiedad, llevamos naturalmente nuestro pensamiento al propietario, del mismo modo que pasamos del propietario a la propiedad. Y como ello es prueba de una perfecta relación de ideas, no necesitamos por ahora de más. Una relación de ideas, unida a otra de impresiones, produce en todo momento una transición de afecciones; por consiguiente, siempre que un placer o un dolor surjan de un objeto relacionado con nosotros mediante la propiedad, podremos estar seguros de que de esta conjunción de relaciones se seguirá orgullo o humildad, si es que el sistema anterior es consistente y satisfactorio. Por lo demás, el más superficial examen de la vida humana nos convencerá bien pronto de si este sistema lo es o no.

Todo cuanto pertenezca a un vanidoso será lo mejor que pueda encontrarse en parte alguna. Así, este hombre opinará que sus casas, carruajes, muebles, vestidos, caballos o perros superan a todos los demás; también podrá observarse fácilmente que, a la menor perfección de cualquiera de esas cosas, experimentará el vanidoso nuevos motivos de orgullo y jactancia. De creerle, su vino tiene un sabor más exquisito que cualquier otro; su cocina es más excelente; su mesa, la mejor adornada; sus sirvientes, los más expertos;

---

[37] Esto es, según el sistema del propio Hume. Véase III, II, 1.

el aire en que vive, el más saludable; el suelo que cultiva, el más fértil; sus frutos madurarán antes y
311 serán mejores. Tal cosa determinada será notable por su rareza; tal otra, por su antigüedad. Este objeto será obra de un gran artista, y habrá pertenecido una vez a tal príncipe o gran hombre. En una palabra, todos los objetos útiles, bellos o sorprendentes, o que estén relacionados con estas cualidades, pueden engendrar la pasión del orgullo, por medio de la propiedad. Todos ellos tienen en común que proporcionan placer, y no coinciden en ninguna otra cosa. Y como solamente esto les es común, tendrá que ser esa cualidad lo que produzca la pasión, que es el efecto común. Y como cada nuevo caso proporciona un nuevo argumento, y en este respecto los casos son innumerables, puedo aventurarme a afirmar que apenas existe sistema tan plenamente confirmado por la experiencia como el que he propuesto aquí.

Y si es verdad que la propiedad de una cosa que proporciona placer por su utilidad, belleza o novedad, produce también orgullo por una doble relación de impresiones e ideas, no cabe extrañarse de que el poder de adquirir esta propiedad posea el mismo efecto. Ahora bien, las riquezas tienen que ser consideradas como una especie de poder de adquisición de las cosas que se deseen, y sólo de esta forma ejercen influencia sobre las pasiones. Los bonos y pagarés son considerados en muchas ocasiones como riqueza, porque proporcionan el poder de adquirir dinero. Y el dinero mismo no es riqueza en cuanto metal que tiene unas ciertas cualidades de solidez, peso y fusibilidad, sino sólo en tanto que guarda relación con las comodidades y placeres de la vida. Si esto, por lo demás tan evidente de suyo, se admite, podremos inferir de aquí uno de los argumentos más concluyentes que yo haya empleado para probar la influencia de la doble relación sobre el orgullo y la humildad.

Al tratar del entendimiento, se ha señalado que la distinción realizada algunas veces entre un *poder* y

su *ejercicio* es absolutamente intrascendente, y que no existe hombre ni ser alguno que crea tener capacidad para algo a menos que lo ejerza y ponga en acción. Pero aunque esto sea rigurosamente cierto dentro de un modo de pensar estricto y *filosófico,* lo cierto es que no es ésta *la filosofía* de nuestras pasiones [38]; por el contrario, hay muchas cosas que 312
actúan sobre ellas por medio de la idea y la suposición del poder, con independencia de su real ejercicio. Adquirir la posibilidad de procurarnos placer es algo que nos resulta agradable, mientras que nos disgusta que otra persona adquiera el poder de hacer daño. La experiencia muestra que esto es evidente. Pero para dar una correcta explicación del asunto y de esa satisfacción o desagrado, tendremos que examinar las reflexiones siguientes.

Es evidente que el error de distinguir entre el poder y su ejercicio no se debe enteramente a la doctrina escolástica del *libre albedrío,* que de hecho tiene bien poco que hacer en la vida corriente y apenas si influye en nuestra forma vulgar y popular de pensar. Según esa doctrina, los motivos de obrar no nos privan de nuestro libre albedrío, ni impiden tampoco la realización u omisión de un acto [39]. Según la noción vulgar, en cambio, un hombre no tiene poder alguno cuando se interponen motivos muy poderosos entre él y la satisfacción de sus deseos, de modo que son esos motivos los que le obligan a no realizar lo que deseaba. No creo estar en poder de mi enemigo cuando lo veo pasar a mi lado por la calle con una espada al cinto, a pesar de que yo no lleve arma alguna. En efecto, sé que el miedo al magistrado civil es una restricción tan fuerte como cualquier arma, y que estoy tan a salvo como si mi enemigo estuviera

[38] Este es el punto de rotura (aparte de la doctrina sobre el «yo») tantas veces citado, entre los libros I y II. Cf. I, III, 14 (pág. 245).

[39] Sobre la doctrina humeana de la libertad, véase II, III, 1. El tema está aún mejor tratado, y con más detalle, en la *Enquiry,* sec. VIII.

prisionero y cargado de cadenas. Pero cuando una persona adquiere tal autoridad sobre mí que, no solamente no encuentra el menor obstáculo externo a sus acciones, sino que puede también castigarme y premiarme cuando desee, sin ningún temor por su parte a ser castigado, le atribuyo entonces poder completo sobre mí, y me considero su súbdito o vasallo.

Si comparamos ahora estos dos casos: el de una persona que tiene muy fuertes motivos de interés o de seguridad para no realizar una acción, y el de otra que no tiene tal obligación, encontramos, de acuerdo con el sistema filosófico expuesto en el libro primero, que la única diferencia *conocida* entre ambos casos se encuentra en que, en el primero, inferimos de la *experiencia pasada* que dicha persona no realizará nunca tal acción, mientras que, en el segundo, es posible o probable que sí actúe [40].

313 Nada está sometido a mayor fluctuación ni inconstancia, como puede apreciarse en multitud de ocasiones, que la voluntad del hombre. Por otra parte, tampoco existe nada que pueda proporcionarnos una certeza absoluta de una acción futura, que no sea motivo poderoso para obrar. Cuando vemos que una persona está libre de tales motivos, suponemos que es igualmente posible que actúe o no. Y aunque podamos afirmar que esa persona se halla determinada en general por motivos y causas, ello no suprime la incertidumbre de nuestro juicio con respecto a dichas causas, ni tampoco la influencia de esta incertidumbre sobre las pasiones. Por consiguiente, y dado que atribuimos el poder de realizar una acción a todo aquel que no tenga un poderoso motivo en contra, mientras que rechazamos ese poder a los que sí tienen algún motivo, puede concluirse con todo rigor que el *poder* está siempre en relación con su *ejercicio,* real o probable, y que entendemos que alguien posee una cierta capacidad, cuando hemos

---

[40] Aplicación de la Regla 4 para juzgar de causas y efectos. Cf. pág. 258.

visto por la experiencia pasada que es probable, o al menos posible, que pueda ejercer dicha capacidad. De hecho, como nuestras pasiones atienden siempre a la existencia real de los objetos, y nosotros juzgamos siempre de esta realidad según los casos pasados, nada hay más verosímil de suyo, sin más razonamientos, que el hecho de que el poder consista en la posibilidad o probabilidad de una acción, en cuanto que ésta es conocida por la experiencia y práctica de la gente.

Ahora bien, es evidente que siempre que una persona esté relacionada conmigo en una situación tal que no haya ningún poderoso motivo de disuasión para que no me haga daño, y *no sea seguro* si me lo hará o no, yo me sentiré a disgusto en tal situación, y no podré pensar en la posibilidad o probabilidad de esa acción sin experimentar una viva inquietud. Las pasiones no se ven únicamente afectadas por sucesos seguros e infalibles, sino también, en inferior medida, por lo posible y contingente. Y aunque quizá no reciba nunca el menor daño, y analizando el suceso descubra que, filosóficamente hablando, aquella persona no tendría nunca poder para hacerme daño porque hasta ahora no me lo ha hecho, eso no evitará mi malestar, ocasionado por la inseguridad precedente. En este respecto, las pasiones agradables pueden actuar igual que las desagradables, y ocasionar placer al darme cuenta de que un bien cualquiera se hace 314
posible o probable, gracias a la posibilidad o probabilidad de que otra persona me haga tal bien, al haber desaparecido poderosos motivos que antes podrían haber impedido la acción.

Podemos observar, además, que esta satisfacción va en aumento cuando un bien está ya tan cercano que depende de *uno mismo* el tomarlo o dejarlo, y que no existe ya impedimento físico ni motivo poderoso alguno que puedan evitar que disfrutemos de ese bien. Como todos los hombres desean el placer, nada puede ser más probable que el que éste se presente en cuanto no haya obstáculo externo que lo

impida ni los hombres encuentren peligro en seguir sus inclinaciones. En estos casos, la imaginación anticipa fácilmente la satisfacción, y proporciona el mismo deleite que si los hombres estuvieran persuadidos de su existencia real y actual.

Sin embargo, esto no explica suficientemente la satisfacción que la posesión de riquezas proporciona. El avaro encuentra placer en el dinero; esto es, en el *poder* que el dinero le da para procurarse todos los placeres y comodidades de la vida. Y encuentra placer en ello, a pesar de saber que ha disfrutado de sus riquezas durante cuarenta años sin haberlas empleado en ningún momento; en consecuencia, bajo ningún concepto cabe concluir que la existencia real de estos placeres se encuentra aquí más cerca que si ese hombre estuviera enteramente privado de cuanto posee. Pero aunque de ningún modo pueda él sacar una conclusión tal, referente a una mayor proximidad del placer, lo cierto es que él se *imagina* que está más cerca, dado que no hay ningún obstáculo externo ni tampoco ningún motivo más poderoso, de interés o peligro, que se opusiera a la consecuención del placer. Para que este asunto resulte más convincente, me remito a la explicación que doy de la voluntad más adelante *, donde estudio esa falsa sensación de libertad que nos hace imaginar que podemos realizar cualquier cosa que no sea ni muy peligrosa ni destructiva. Siempre que otra persona no se vea fuertemente obligada por interés a impedir la consecución de un placer, juzgamos por *experiencia* que el placer existirá y que la persona que lo deseaba, probablemente lo obtendrá. Pero cuando somos nosotros mismos quienes estamos en tal situación, juzgamos por una *ilusión de la fantasía* que el placer es aún más
315 seguro e inmediato. La voluntad parece moverse fácilmente por todas direcciones, y produce una sombra o imagen de sí misma incluso allí donde no estaba

* Parte III, sec. 2.

centrada[41]. Por medio de esta imagen, nos parece más cercana la satisfacción del placer, y nos proporciona el mismo vivo deleite que si fuera perfectamente seguro y nada pudiera impedirlo.

Ahora resultará más sencillo llevar todo este razonamiento a su término, y probar que, cuando las riquezas producen orgullo y vanidad en quienes las poseen (y esto no dejan nunca de hacerlo), ello se debe únicamente a una doble relación de impresiones e ideas. La esencia misma de la riqueza consiste en su poder de procurar los placeres y comodidades de la vida. La esencia misma de este poder consiste en la probabilidad de su ejercicio, y en que nos lleva a anticipar mediante un razonamiento, sea *verdadero* o *falso,* la existencia real del placer. Esta anticipación del placer supone de suyo un placer considerable. Y como su causa está en alguna posesión o propiedad de que disfrutamos —y por ello relacionada con nosotros— nos es posible contemplar ahora, desplegados ante nosotros de un modo más exacto y preciso, todos los elementos del sistema precedente.

Por la misma razón que las riquezas son causa de placer y orgullo, y la pobreza de disgusto y humildad, será el poder quien origine las emociones del primer tipo, y la servidumbre, las del segundo. El poder o autoridad sobre otras personas posibilita que satisfagamos nuestros deseos; la servidumbre, en cambio, al someternos al arbitrio de los demás, nos expone a mil privaciones y humillaciones.

Vale la pena observar, a este respecto, que la vanidad del poder, o la vergüenza de la servidumbre, se ve aumentada en gran medida según sean las personas sobre quienes ejerzamos nuestra autoridad, o que la ejerzan sobre nosotros. Supongamos, en efecto, que fuera posible construir estatuas dotadas de un

---

[41] Esta concepción de la voluntad sugiere claramente que se trata de una *facultad* de la mente. Cf. también II, III, 9 (*infra,* pág. 591): «La VOLUNTAD se ejerce...» Pero ello está en directa oposición con la definición de voluntad como *impresión* (II, III, 1; *infra,* pág. 541).

mecanismo tan admirable que pudieran moverse y actuar según los dictados de nuestra voluntad: es evidente que la posesión de estas estatuas proporcionaría placer y orgullo, pero éste no sería del mismo género que cuando la autoridad se ejerce sobre criaturas racionales y dotadas de sensación, dado que nuestra condición, al ser comparada con la suya, nos resulta más agradable y honrosa. La comparación es siempre un modo seguro de aumentar nuestro aprecio
316 por algo. El rico siente con más intensidad la felicidad de su condición cuando la compara con la del mendigo. Pero existe aun una ventaja peculiar en el poder, gracias al contraste que se nos presenta en cierto modo cuando nos comparamos con la persona que está bajo nuestras órdenes. La comparación es obvia y natural; la imaginación la encuentra en el sujeto mismo, y el paso del pensamiento a su concepción se realiza de forma suave y fácil. Cuando más adelante examinemos la naturaleza de la *malicia* y la *envidia* se verá claramente que esta circunstancia tiene un efecto considerable, al aumentar su influencia.

Sección XI

DEL ANSIA DE FAMA

Pero, además de estas causas originales de orgullo, y humildad, existe una causa secundaria, consistente en la opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre las afecciones. Nuestra reputación, carácter y buen nombre son consideraciones de peso, y de gran importancia. E incluso las otras causas de orgullo: virtud, belleza y riquezas, tienen poca influencia si no están secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás. A fin de dar razón de este fenómeno, será necesario que demos algún rodeo y

expliquemos primero la naturaleza de la *simpatía*[42]

Ni en sí misma ni en sus consecuencias existe cualidad de la naturaleza humana más notable que la inclinación que tenemos a simpatizar con los demás, y a recibir al comunicarnos con ellos sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aun contrarios que sean a los nuestros. Esto se aprecia claramente en los niños, que admiten implícitamente cualquier opinión que se les proponga. Pero no son sólo los niños: hombres de gran juicio y entendimiento encuentran muy difícil seguir su propia razón e inclinaciones cuando éstas se oponen a las de sus amigos y compañeros habituales. A esto se debe la gran uniformidad que puede observarse en el carácter y forma de pensar de las personas de una misma nación; y es mucho más probable que esta semejanza 317
haya sido ocasionada por la simpatía que por la influencia del suelo y el clima, que, aunque continúen siendo siempre iguales, son incapaces de conservar idéntico el carácter de una nación durante todo un siglo. El hombre de buen natural se encuentra al instante del mismo humor que sus compañeros, y aun el más arisco y orgulloso muestra un cierto barniz, que se debe a sus compatriotas y conocidos. Un semblante jovial produce complacencia y serenidad en mi mente, mientras que otro enfadado y triste me infunde un repentino desaliento. Experimento las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás

---

[42] Este principio, fundamental en Hume, y definido como «conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación (*infra*, pág. 576), debe tomarse en su sentido etimológico: comunicación de un estado de ánimo (*páthos*). Como se verá más adelante, la simpatía surge de los principios asociativos de semejanza y contigüidad, y, sobre todo, del parentesco y el trato, que son una especie de *causalidad* (cf. II, II, 4 *passim*; cf. también pág. 56). Las bases de este principio se encuentran en la «máxima general» de la comunicación de fuerza y vivacidad de una impresión presente a una idea relacionada (I, III, 8: pág. 165). Lo único realmente nuevo es que, en este caso, la impresión presente es la del *yo*.

que por mi propio carácter y temperamento. Un fenómeno tan notable como éste bien merece nuestra atención, y debe ser investigado hasta llegar a sus primeros principios.

Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original. Ahora bien, por instantáneo que pueda ser este cambio de la idea en impresión, está originado por ciertas concepciones y reflexiones que no escaparán al análisis riguroso del filósofo, aun cuando pueda haber sido esa misma persona quien haya hecho antes tales reflexiones.

Es evidente que la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto. Por tanto, cualquier objeto relacionado con nosotros deberá ser concebido con una parecida vivacidad de concepción, de acuerdo con los principios anteriores; y, aunque esta relación no pueda ser tan fuerte como la de causalidad, deberá tener, con todo, una considerable influencia. La semejanza y la contigüidad son relaciones que no deben ser pasadas por alto, especialmente cuando es por una inferencia de causa y efecto y por la observación
318 de signos externos como somos informados de la existencia real del objeto semejante o contiguo.

Ahora bien, es evidente que la naturaleza ha preservado una gran semejanza entre todas las distintas criaturas humanas, y que nos es imposible advertir en los demás una pasión o principio cuyo paralelo no encontremos en nosotros mismos. Lo mismo ocurre en la fábrica de la mente que en la del cuerpo. Aun-

que las partes difieran en figura o tamaño, su estructura y composición son en general idénticas para todos los hombres. Existe una muy notable semejanza, que se mantiene en medio de toda su variedad; y es esta semejanza la que debe contribuir en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás, y a aceptarlos con gusto y facilidad. De acuerdo con esto, vemos que allí donde existe, además de la semejanza general de nuestra naturaleza, una peculiar similitud en nuestra forma de ser, carácter, país o lenguaje, todo ello facilitará la simpatía. Cuanto más intensa sea la relación entre un objeto y nosotros, tanto más fácilmente efectuará la imaginación esta transición, llevando a la idea relacionada la vivacidad de concepción con que nos formamos siempre la idea de nuestra propia persona.

Pero no es la semejanza la única relación que tiene este efecto, sino que recibe fuerza adicional de otras relaciones que puedan acompañarla. Los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; es necesaria la contigüidad para poder comunicar los sentimientos en toda su integridad. Las relaciones de consanguinidad, siendo una especie de causalidad, pueden contribuir a veces al mismo efecto, como también las del trato y amistad asidua, que actúan del mismo modo que la educación y la costumbre, como veremos mejor posteriormente *. Cuando todas estas relaciones se aúnan, llevan la impresión de nuestra propia persona —o autoconciencia— a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos las hacen concebir del modo más vivo e intenso.

Ya se hizo notar al comienzo de este tratado que todas las ideas se derivan de impresiones, y que 319
ambas clases de percepción difieren sólo en los grados de fuerza y vivacidad con que afectan al alma [43] Los

* Parte II, sec. 4.

[43] Es el famoso «principio de la copia» (pág. 47, y otros pasajes). Esta diferencia, sólo de grado, no concuerda sin embargo con la radical distinción entre «ideas» (impenetra-

elementos componentes de ideas e impresiones son estrictamente semejantes. El modo y orden de su aparición pueden ser idénticos. Por consiguiente, solamente se distinguen por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Y como esta diferencia puede hasta cierto punto suprimirse mediante una relación entre impresiones e ideas, no es extraño que la idea de un sentimiento o pasión pueda de esta forma ser avivada hasta convertirse en ese mismo sentimiento o pasión. La idea vivaz de un objeto se parece siempre a su impresión; nos es posible sentir malestar y dolor por la mera fuerza de la imaginación, y hasta hacer que una enfermedad tenga realmente lugar a fuerza de pensar con frecuencia en ella. Pero esto es más notable en las opiniones y afecciones, y es sobre todo en estos casos donde una idea vivaz se transforma en impresión. Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones. Esta es la naturaleza y la causa de la simpatía; y de esta forma es como participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos.

Lo más notable de todo este asunto es la decisiva confirmación que estos fenómenos proporcionan al sistema precedente relativo al entendimiento y, por consiguiente, al sistema presente relativo a las pasiones, dado que ambos son análogos [44]. De hecho es

---

bles, sólo conectables por yuxtaposición) e «impresiones y pasiones» (susceptibles de unión y mezcla completas) (II, II, 6; *infra*, pág. 500).

[44] Hume sostiene aquí de nuevo lo señalado en la *Advertencia* preliminar: los libros I y II constituyen una sola cadena de razonamientos (pág. 31). La analogía entre ambos sistemas parece deberse al empleo del mecanismo asociativo. Así lo entiende PASSMORE *(op. cit.*, pág. 106). Sin embargo, parece más correcta la posición de GLATHE *(op. cit.*, § 3 *passim)*: son los libros II y III los que están unidos por la constante afirmación de principios descriptivos de los pro-

evidente que, cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo en *nuestra* mente como meras ideas, y son concebidos como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho. Es también evidente que las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y que las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos. Todo esto es objeto de la más sencilla experiencia, y no depende de hipótesis filosófica alguna. La filosofía puede ser **320**
admitida únicamente para explicar estos fenómenos, aunque hay que admitir que son de suyo tan evidentes que apenas si hay ocasión de emplearla. En efecto, además de la relación de causalidad, que es la que nos lleva a convencernos de la realidad de la pasión con que simpatizamos, además de esto, digo, tenemos que ser auxiliados por las relaciones de semejanza y contigüidad para poder sentir la simpatía en toda su amplitud. Y como estas relaciones pueden transformar íntegramente una idea en impresión y llevar la vivacidad característica de la última a la primera de un modo tan perfecto que no se pierda nada de vivacidad en la transición, no es fácil concebir hasta qué punto podría bastar la relación de causa y efecto para infundir vigor y vivacidad a una idea. En el caso de la simpatía se produce una evidente transformación de una idea en impresión. Esta transformación surge de la relación de los objetos con nosotros mismos. Nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo. Comparemos ahora todas estas circunstancias, y encontraremos que la simpatía corresponde punto por punto a las operaciones de nuestro enten-

---

cesos de la emoción y la ideación, y, sobre todo, por presentar los fenómenos morales como causalmente determinados por dichos procesos. El libro I, en cambio, sería lógicamente previo a cualquier investigación específica, constituyendo algo así como una «metodología de las ciencias sociales» (en frase afortunada, por lo demás, del propio PASSMORE: *op. cit,* página 6).

dimiento, y que contiene incluso algo más sorprendente y extraordinario.

Este es el momento apropiado para llevar nuestra atención desde la consideración general de la simpatía, a su influencia sobre el orgullo y la humildad, en los casos en que estas pasiones surgen de la alabanza o la censura, de la buena reputación o del descrédito. Podemos observar que no existe nadie que, al ser alabado por otra persona a causa de alguna cualidad, no se sienta orgulloso en razón de esa misma cualidad, si ésta es real. Los elogios se dirigen a su poder, riquezas, familia o virtud. Y todas estas cosas son motivo de orgullo, como ya hemos señalado y explicado. Es cierto, pues, que si una persona se contemplase a sí misma desde igual perspectiva en que aparece ante su admirador, obtendría en primer lugar un placer singular, y luego un orgullo o satisfacción propia, según la hipótesis antes explicada. Ahora bien, nada nos es más natural que el admitir las opiniones de los demás en este particular, tanto por *simpatía,* que hace que nos estén íntimamente presentes todos los sentimientos de esas personas, como por *razonamiento,* que nos lleva a considerar su juicio como una especie de argumento en favor
321 de sus afirmaciones. Estos dos principios de autoridad y simpatía influyen en casi todas nuestras opiniones, pero tienen particular importancia cuando juzgamos acerca de nuestra propia valía y carácter. Tales juicios están siempre acompañados de pasión *; y nada tiende más a perturbar nuestro entendimiento, precipitándonos en toda suerte de opiniones por irrazonables que sean, que la conexión de estos juicios con una pasión, pues ésta se difunde por, toda la imaginación y confiere una fuerza adicional a toda idea relacionada. A esto podemos añadir que, como percibimos esta gran parcialidad a nuestro propio favor, nos agrada especialmente todo cuanto confirme la buena opinión que tenemos de nosotros mismos,

* Libro I, parte III, sec. 10.

mientras que nos disgustamos fácilmente con lo que se oponga a ella.

Todo esto parece muy probable en teoría, pero para conferir plena certeza a este razonamiento tendremos que examinar los fenómenos de las pasiones y ver si están de acuerdo con él.

Entre estos fenómenos podemos distinguir uno muy favorable a nuestros propósitos. Es el siguiente: aun cuando la buena fama sea en general algo agradable, recibimos con todo una satisfacción mucho mayor cuando somos apreciados por aquéllos a quienes estimamos y apreciamos, que cuando lo somos por aquéllos a quienes odiamos y despreciamos. De igual modo, nos hiere especialmente el desprecio de aquellas personas a cuyo juicio concedemos algún valor, y en cambio nos resultan casi enteramente indiferentes las opiniones del resto de los hombres. Pero si fuera por un instinto originario como la mente recibe un ansia de fama o una aversión al descrédito, lo mismo la fama que el descrédito influirían sobre nosotros sin distinción; y, según ello, cualquier opinión, favorable o desfavorable, suscitaría con la misma intensidad ansia o aversión. Considerado en cuanto tal, el juicio de un tonto vale lo mismo que el de un sabio, en lo único que resulta inferior es en su influencia sobre nuestro propio juicio.

Pero no sólo nos agrada más la aprobación de un sabio que la de un tonto, sino que obtenemos más satisfacción de la primera cuando se ha conseguido
luego de un largo e íntimo trato. Y esto se explica 322
del mismo modo que lo anterior.

Las alabanzas de los demás no nos causan en ningún caso demasiado placer a menos que coincidan con nuestra opinión y seamos elogiados por cualidades en que sobresalimos especialmente. Un simple soldado estima bien poco la fama de elocuencia; un académico, la de valor; un obispo, la de buen humor, o un mercader la del estudio. Cuando un hombre es consciente de no poseer una determinada cualidad, bien poco placer le proporcionarán las opiniones que

a este respecto pueda tener el mundo entero, pues nunca estarán de acuerdo con su propia opinión, y ello con independencia del aprecio que en abstracto pueda sentir por esa cualidad.

Nada es más usual que el que hombres de buena familia pero que atraviesan momentos difíciles, abandonen su patria y amigos, y prefieran buscar su vida en el extranjero realizando oficios humildes antes que permanecer entre quienes conocen su nacimiento y educación. Que no nos conozcan —se dicen— allí donde vayamos. Así no habrá nadie que pueda imaginarse de qué familia procedemos. Nos apartaremos de todos nuestros amigos y conocidos, y de este modo será más llevadera nuestra pobreza y miseria. Al examinar estas opiniones, encuentro que proporcionan argumentos muy convincentes para mi propósito [45].

En primer lugar, de ellos podemos inferir que el disgusto por no sentirse apreciado depende de la simpatía, y que la simpatía depende de la relación de los objetos con nosotros, pues sentimos más el desprecio de las personas que también están relacionadas con nosotros por sangre y por contigüidad espacial. De aquí que intentemos disminuir esta simpatía y este dolor separándonos de estas relaciones y situándonos en contigüidad con extraños, a distancia de quienes nos conocen.

En segundo lugar, podemos deducir que las relaciones le son necesarias a la simpatía, pero no consideradas absolutamente en cuanto relaciones, sino por su influencia para convertir nuestras ideas de los sentimientos ajenos en estos mismos sentimientos, por medio de la asociación entre la idea de las personas que los tienen y nuestro propio yo. Pues aunque, en
323 este caso, subsistan las relaciones de parentesco y de contigüidad, como no están unidas en las mismas personas, contribuyen en menor grado a la simpatía.

[45] Estos pasajes reflejan claramente recuerdos personales. Véase *Autobiografía* (pág. 8, y la correspondiente *nota* 13).

Tercero: Este punto referente a la disminución de la simpatía por medio de la separación de las relaciones, merece nuestra atención. Supongamos que me encuentro en humilde condición entre extranjeros y que, en consecuencia, no soy tratado sino con desprecio; con todo, me encuentro mejor en esta situación que cuando estaba continuamente expuesto al desprecio de mis familiares y compatriotas. En este momento, siento que soy doblemente despreciado; en primer lugar, por la gente que me conoce; en segundo lugar, por quienes ahora me rodean. Sin embargo, los primeros no están ahora conmigo, y los segundos son extranjeros. Es verdad que este doble desprecio resulta análogamente intensificado por las relaciones de parentesco y contigüidad, pero como las personas que están conectadas conmigo por esas dos relaciones no son las mismas en cada caso, esta diferencia de ideas mantiene separadas las impresiones que surgen del desprecio, impidiéndolas coincidir. El desprecio de mis vecinos tiene cierta influencia, y también el de mis familiares. Pero estas influencias son distintas y en ningún momento se aúnan, como ocurría cuando el desprecio se debía a personas a la vez vecinos y familiares. Este fenómeno es análogo al sistema antes explicado, acerca del orgullo y la humildad, y que tan extraordinario podía parecerle a la opinión vulgar.

Cuarto: La persona que se encuentre en tal situación oculta naturalmente su nacimiento a aquéllos con quienes vive, y le hiere profundamente que alguien sospeche que es de familia superior a su actual fortuna y modo de vida. Todo lo que existe en este mundo es juzgado en comparación con otra cosa. Lo que constituye una fortuna inmensa para un caballero particular es una miseria para un príncipe; un campesino podría considerarse feliz con lo que no cubre las necesidades de un caballero. Cuando un hombre está acostumbrado a un tren más lujoso de vida, o se cree con derecho a ello por su nacimiento y calidad, todo lo que sea inferior le resultará des-

agradable y aun vergonzoso, y sólo con la mayor habilidad podrá ocultar sus pretensiones de mejor fortuna. Esta persona conoce muy bien su infortunio, pero
324 como aquéllos con quienes vive lo ignoran, esa reflexión y también esa desagradable comparación le es sugerida únicamente por sus propios pensamientos, y nunca la experimenta mediante una simpatía con los demás. Y esto debe contribuir en gran medida a su tranquilidad y satisfacción.

Si se hacen algunas objeciones a esta hipótesis de *que el placer que obtengamos cuando nos alaban surge de una comunicación de sentimientos,* veremos tras examinarlas que, consideradas desde una adecuada perspectiva, sirven más bien para confirmar esa hipótesis. La popularidad puede resultar agradable hasta al hombre que desprecia a la gente vulgar, y esto es así porque el gran número de éstos últimos les confiere más peso y autoridad. A los plagiarios les agrada que les alaben, a pesar de saber muy bien que no merecen esos elogios. Pero estas cosas son algo así como construir castillos en el aire; la imaginación se divierte con sus propias figuraciones, y se esfuerza por hacerlas firmes y estables mediante una simpatía con los sentimientos de los demás. Los hombres orgullosos son los más despreciados, aunque las más de las veces no se den cuenta de ello, y esto se debe a que en este caso se oponen la pasión que les es natural y la que reciben por simpatía. También un amante apasionado se molesta en extremo si censuráis y condenáis su amor, aunque es evidente que vuestra oposición no puede tener influencia sino por el modo en que tratáis su acción y por la simpatía que ese hombre siente por vosotros. Si él os desprecia, o nota que se trata de una broma, nada de lo que le digáis tendrá el menor efecto sobre él.

Sección XII

DEL ORGULLO Y LA HUMILDAD EN LOS ANIMALES

Así, y sea cual sea el aspecto bajo el que consideremos este asunto, podemos seguir observando que las causas de orgullo y humildad corresponden exactamente a nuestra hipótesis, y que no hay nada que pueda excitar una de estas pasiones a menos que esté relacionada con nosotros y produzca a la vez un placer o dolor independiente de la acción. No sólo hemos probado que la tendencia a ocasionar placer 325
o dolor es común a todas las causas de orgullo o humildad, sino también que esto es lo único que tienen en común, y que en consecuencia es la cualidad por la que actúan. También hemos probado que las más importantes causas de estas pasiones no son en realidad sino el poder de producir sensaciones agradables o molestas, y que, por consiguiente, todos sus efectos —y entre ellos, el orgullo y la humildad— se derivan únicamente de ese origen. Unos principios tan sencillos y naturales, y fundados en pruebas tan sólidas, no pueden por menos de ser aceptados por los filósofos, a menos que se les pueda poner alguna objeción que me haya pasado desapercibida.

Los anatomistas suelen añadir a sus observaciones y experimentos sobre cuerpos humanos otras pruebas realizadas con animales, deduciendo de la concordancia de estos experimentos un argumento adicional en favor de alguna hipótesis particular. De hecho, es cierto que, cuando la estructura de las partes de los animales es igual que la del hombre, y la operación de estas partes es también la misma, las causas de esa operación no podrán ser diferentes [46], de modo que todo lo que descubramos que es verdad en los

---

[46] Nueva aplicación de la Regla 5 (cf. pág. 259). Sobre la extensión de las teorías humeanas al reino animal, cf. *notas* 112 y 113 del libro I.

unos podrá considerarse sin duda alguna como cierto en los otros. Por ello, aunque pueda sospecharse, y con razón, que la combinación de los humores y la composición de sus partículas tiene que ser diferente en los hombres y en los simples animales, y que en consecuencia el experimento que hagamos con los unos para conocer los efectos de medicamentos no siempre podrá aplicarse a los otros, con todo, y dado que existe una disposición de las venas y los músculos, y una estructura y situación del corazón, los pulmones, el estómago, el hígado y otras partes, que es igual o muy parecida en todos los animales, exactamente la misma hipótesis que explique en una especie el movimiento muscular, el avance del quilo o la circulación de la sangre deberá ser aplicable a cualquier otra especie; de este modo, según resulte confirmada o refutada la hipótesis por los experimentos realizados en una especie cualquiera, podremos inferir una prueba de su verdad o falsedad con respecto a todas ellas. Apliquemos por consiguiente este método de investigación, que tan válido y útil se ha mostrado
326 en los razonamientos acerca de los cuerpos, a la anatomía que de la mente estamos realizando, y veamos qué descubrimientos podemos hacer con él.

Para ello tendremos que mostrar primero la correspondencia de las *pasiones* en hombres y animales, y comparar después las *causas* que producen esas pasiones.

Es claro que casi todas las especies, y principalmente las más elevadas, muestran evidentes señales de orgullo y humildad. El mismo porte y donaire del cisne, del pavo real o del pavo indican ya la alta idea que tienen de sí mismos, y el desprecio que sienten por los demás animales. Lo más notable de estas dos últimas especies es que en ellas el orgullo acompaña siempre a la belleza, y se presenta solamente en el macho. Se ha señalado muy frecuentemente la vanidad y emulación de los ruiseñores en su canto, y también la de los caballos en velocidad,

de los perros en sagacidad y olfato, de los toros y gallos en vigor, y de cualquier otro animal en aquello en que sobresalga. A esto hay que añadir que todas las criaturas que se aproximan tantas veces a los hombres que acaban siendo domesticadas, muestran evidente orgullo cuando éstos les aprueban en sus actos, y les agrada ser alabadas o acariciadas, con independencia de toda otra consideración. Y no son las caricias de cualquiera, sin distinción, las que hacen que se sientan orgullosas, sino principalmente las de aquellas personas a quienes conocen y quieren. Exactamente del mismo modo es como se excita esa pasión en los hombres. Todas estas son pruebas evidentes de que el orgullo y la humildad no son simplemente pasiones humanas, sino que se extienden por todo el reino animal.

Las *causas* de estas pasiones son también iguales en los animales y en nosotros, con la natural excepción de nuestro superior conocimiento y entendimiento. Así, los animales poseen escaso o ningún sentido de la virtud o el vicio; olvidan rápidamente las relaciones de sangre, y son incapaces de establecer vínculos de derecho y propiedad. Por esta razón, las causas de su orgullo y humildad deberán encontrarse únicamente en el cuerpo, y nunca en la mente o en los objetos externos. Ahora bien, por lo que respecta al cuerpo, las cualidades motivo de orgullo en el animal son las mismas que en el género humano; esta pasión está siempre basada en la belleza, el vigor, la rapidez o alguna otra cualidad útil o agradable. 327

Dado que las pasiones son iguales, y surgen de las mismas causas en todas las criaturas, lo que deberemos preguntarnos ahora es si también el *modo* de actuación de esas causas será idéntico. Según todas las reglas de la analogía, habrá que esperar que efectivamente sea así, y si, tras contrastarlo con la experiencia, encontramos que la explicación de los fenómenos de que hacemos uso en una especie no puede aplicarse a las demás, podremos sospechar que esa

explicación, por clara que parezca, no tiene en realidad fundamento.

Para ver si esto es o no así, podemos observar que existe evidentemente la misma *relación* de ideas en las mentes animales y en las humanas, y que está derivada de las mismas causas. El perro que ha escondido un hueso olvida frecuentemente el sitio, pero, si es conducido allí, su pensamiento pasa entonces fácilmente a aquello que había escondido, gracias a la contigüidad, que produce una relación entre sus ideas. De igual modo, se echará a temblar cuando se aproxime a un lugar en que antes haya sido fuertemente golpeado, y ello aunque en este momento no advierta señal alguna de peligro. Los efectos de la semejanza no son tan notables, pero como esa relación es un elemento importante de la causalidad, de la que todos los animales muestran tan evidente juicio, podemos sacar en conclusión que las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de igual modo sobre animales que sobre seres humanos.

Existen también suficientes ejemplos de la relación de impresiones para convencernos de que existe una conexión mutua de ciertas afecciones lo mismo en las especies inferiores de criaturas, que en las superiores, y de que sus mentes son frecuentemente conducidas a través de una serie de emociones enlazadas. Cuando un perro está lleno de alegría pasa naturalmente a sentir cariño y afecto, sea por su amo o por un congénere del sexo opuesto. Pero también se hace pendenciero e irritable cuando está embargado de dolor o de pena; la pasión, que en un comienzo era tristeza, se convierte a la menor ocasión en cólera.

De este modo, los principios internos que son ne-
328 cesarios en nosotros para producir orgullo o humildad son comunes a todas las criaturas. Y como las causas que excitan estas pasiones son también las mismas, podemos concluir correctamente que dichas causas actúan del mismo *modo* en todo el reino animal. Mi

hipótesis es tan sencilla, e implica tan poca reflexión y juicio, que es válida para toda criatura dotada de sensación. Y estoy seguro de que esta validez supondrá no solamente una prueba satisfactoria de su verdad, sino también una objeción contra cualquier otro sistema.

PARTE II

Del amor y del odio

Sección I

OBJETOS Y CAUSAS DEL AMOR Y EL ODIO

Es absolutamente imposible definir las pasiones del *amor* y el *odio,* dado que producen meramente una impresión simple, sin mezcla o combinación alguna. Tampoco tendremos necesidad de intentar describirlas ahora a partir de su naturaleza, origen, causas y objetos; y ello tanto porque éstos serán los temas de la presente investigación como por el hecho de que estas pasiones son ya de suyo suficientemente conocidas por nuestro común sentimiento y experiencia. Ya habíamos señalado esto al tratar del orgullo y la humildad, y lo repetimos ahora por lo que respecta al amor y al odio; existe de hecho una semejanza tan grande entre ambos grupos de pasiones que, para explicar estas últimas, nos veremos obligados a comenzar haciendo una especie de resumen de los razonamientos referentes a las primeras.

Mientras que el yo, o persona idéntica de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes, es el *objeto* inmediato del orgullo y la humildad, el *objeto* del amor y del odio es alguna otra persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes. La experiencia nos muestra tal cosa con suficiente evidencia. Nuestro amor u odio se dirige siempre a algún ser sensible y

externo. Y cuando hablamos de *amor propio* no lo hacemos en un sentido adecuado, ni tampoco la sensación que produce tiene nada en común con esa tierna emoción que despierta un amigo o la mujer
330 amada. Lo mismo sucede con el odio. Podemos estar mortificados por nuestras propias faltas y locuras, pero nunca sentiremos ira y odio sino por las ofensas que otros nos hacen.

Sin embargo, aunque el objeto de amor y odio sea siempre otra persona, es claro que, hablando con propiedad, el objeto no es *causa* de estas pasiones, ni basta por sí solo para excitarlas. Porque como el amor y el odio son directamente opuestos en la sensación, y tienen el mismo objeto en común, si ese objeto fuera también su causa produciría la pasión contraria en igual grado; y como desde el primer momento mismo ambas pasiones se destruirían entre sí, ninguna de ellas podría manifestarse[47]. Debe existir, por consiguiente, alguna causa distinta al objeto.

Si examinamos las causas de amor y odio, encontraremos que están muy diversificadas, y que no tiennen demasiado en común. La virtud, el conocimiento, el ingenio, el sentido común, o el buen humor de una persona, producen amor y aprecio, mientras que las cualidades opuestas engendran odio y desprecio. Estas mismas pasiones surgen de cualidades corporales: belleza, fuerza, rapidez, destreza, y sus contrarios, y también de méritos o defectos externos: familia, propiedades, vestidos, nación, clima, etc. No existe ninguno de estos objetos que por sus distintas cualidades no pueda producir amor y aprecio, odio y desprecio.

Del examen de estas causas podemos inferir una nueva distinción: la existente entre la *cualidad* operante y el *sujeto* en que inhiere. El príncipe que posee un maravilloso palacio consigue el aprecio del pueblo

---

[47] Una objeción a este «mecanicismo pasional», en la anterior *nota* 8.

por esta razón; y ello, en *primer* lugar, por la belleza del palacio, y en *segundo* término por la relación de propiedad que lo conecta con él. La supresión de cualquiera de estos factores destruye la pasión, lo que prueba evidentemente que la causa es compuesta.

Sería demasiado árido el seguir la pista a las pasiones de amor y odio a lo largo de todas las observaciones que hicimos con respecto al orgullo y la humildad, y que son aplicables a ambos grupos de pasiones.
Bastará con *señalar,* en general, que el objeto de amor 331
y odio es evidentemente algún ser pensante, y que la sensación de la primera pasión es siempre agradable, mientras que la de la segunda es desagradable. Podemos *suponer* también con algún viso de probabilidad *que la causa de estas dos pasiones está siempre relacionada con un ser pensante,* y *que la causa de la primera pasión produce un placer separado, y la de la segunda, un malestar separado.*

Una de estas suposiciones, a saber: que la causa de amor u odio tiene que estar relacionada con una persona o ser pensante para que estas pasiones se produzcan, resulta, no solamente probable, sino también tan evidente que es indiscutible. Cuando se consideran en abstracto la virtud y el vicio; cuando se sitúan en objetos inanimados la belleza y la fealdad; cuando la pobreza y la riqueza pertenecen a una tercera persona, no producen el menor grado de amor u odio, aprecio o desprecio hacia aquellos que no tienen relación alguna con esas cosas. Alguien que mira por una ventana ve que estoy en la calle, y que, detrás de mí, hay un bello palacio con el que no tengo la menor relación; no creo que nadie se imagine que esta persona me guardará el mismo respeto que si yo fuera el dueño del palacio.

No es tan evidente a primera vista que sea necesaria una relación de impresiones para producir estas pasiones, y ello se deeb a que, en la transición, se confunde de tal modo una impresión con otra que llegan a ser en cierto modo indistinguibles. Pero como

ya en el caso del orgullo y la humildad hemos podido realizar fácilmente la separación, y probar que todo lo que cause estas pasiones produce un dolor o placer separado, podré seguir aquí el mismo método con el mismo éxito, si examino detalladamente las distintas causas del amor y el odio. Pero como me urge presentar una prueba completa y decisiva de estos sistemas, pospondré por un momento tal examen. Entre tanto, intentaré que todos los razonamientos referentes al orgullo y la humildad sirvan también para el tema presente mediante un argumento basado en una, indiscutible experiencia.

Hay pocas personas que, estando satisfechas de su propio carácter, talento o fortuna, no estén deseosas de mostrarse ante el mundo, y de adquirir de este mo-
332 do el amor y el aplauso de los hombres. Ahora bien, es evidente que exactamente las mismas cualidades y circunstancias que, son causa del orgullo o aprecio de uno mismo, son también causa de la vanidad o deseo de reputación, y que en todo momento exhibimos aquello de lo que estamos más satisfechos. Pero si el amor y el odio no fueran producidos por las mismas cualidades que el orgullo, según estén relacionadas estas cualidades con nosotros mismos o con otras personas, esta forma de proceder sería realmente absurda, y ningún hombre podría esperar que sus sentimientos correspondieran a los de toda otra persona con la que los tuviera en común. Es verdad que pocas personas pueden establecer un sistema exacto de las pasiones, o reflexionar sobre su naturaleza general y las semejanzas entre ellas. Pero, fuera del progreso que el establecimiento de ese sistema pueda suponer en filosofía, la verdad es que en este punto no estamos sujetos a demasiados errores; por el contrario, nos vemos suficientemente guiados por la experiencia cotidiana, y también por una especie de *presentimiento* que nos dice cómo actuarán otras personas según lo que nosotros sintamos interiormente y de modo inmediato. Por consiguiente, y dado que

las mismas cualidades que producen orgullo o humildad causan amor u odio, todos los argumentos utilizados para probar que las causas de aquellas pasiones excitan un placer o dolor independiente de la pasión, serán aplicables con igual evidencia a las causas de estas otras pasiones.

Sección II[48]

EXPERIMENTOS QUE CONFIRMAN ESTE SISTEMA

Después de sopesar debidamente estos argumentos, no habrá nadie que sienta el menor reparo en asentir a la conclusión que de ellos he deducido, y que se refiere a la transición efectuada a través de impresiones e ideas relacionadas, máxime cuando se trata de un principio tan sencillo y natural de suyo. Pero, con el fin de situar este sistema más allá de toda duda, tanto en lo que respecta al amor y el odio, el orgullo y la humildad, será conveniente realizar algunos experimentos nuevos sobre estas pasiones, recordando además alguna de las observaciones que antes había señalado.

Para efectuar estos experimentos, supongamos que 333 me hallo en compañía de alguien por quien, hasta ahora, no he tenido sentimiento alguno de amistad o de hostilidad. En este momento tengo ante mí el objeto natural y último de las cuatro pasiones de que hemos hablado: en efecto, yo mismo soy el objeto adecuado de orgullo o humildad; la otra persona, de amor u odio.

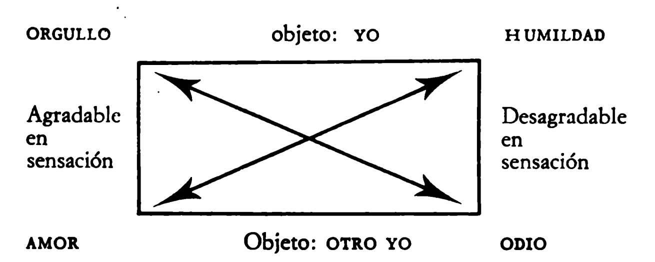
---

[48] Las ambiciones de ser el «Newton de las ciencias morales» están claras en este capítulo. Ya hemos señalado, sin embargo, en la *nota* 134 del libro I que los pretendidos «experimentos» no suelen ser sino ilustraciones de teorías: ejemplos faltos de valor prospectivo e insusceptibles de cuantificación.

Examinemos ahora cuidadadosamente la naturaleza de estas pasiones y su situación respectiva. Es evidente que hay aquí cuatro afecciones, situadas —podríamos decir— en un cuadrado regular que conecta y a la vez separa unas de otras. Las pasiones de orgullo y humildad, igual que las de amor y odio, están mutuamente conectadas por la identidad de su objeto, que en el primer grupo es el yo y en el segundo otra persona. Estas dos líneas de comunicación o conexión forman dos lados opuestos del cuadrado. A su vez, orgullo y amor son pasiones agradables, mientras que odio y humildad lo son desagradables. Esta similitud de sensación entre orgullo y amor, y entre humildad y odio, constituye una nueva conexión que puede ser considerada como formando los otros dos lados del cuadrado. En resumen: el orgullo está conectado con la humildad, y el amor con el odio, por sus objetos o ideas, mientras que el orgullo lo está con el amor, y la humildad con el odio, por medio de sus sensaciones o impresiones [49].

---

[49] El cuadrado asociativo de las pasiones indirectas puede esquematizarse así:



Pero la misma presentación del esquema (concebido seguramente en semejanza al clásico «cuadrado lógico» de las proposiciones), muestra las dificultades del sistema humeano. Precisamente por sentir orgullo, una persona tenderá a odiar (o despreciar, que es una pasión muy semejante) a los demás, y no a amarlos. Por el contrario, el hombre que ama a alguien tiende a sentirse inferior al ser amado. De modo que, lejos de ser contradictorias esas pasiones, lo más frecuente es que se den en común.

De acuerdo con esto, afirmo ahora que nada puede producir una de estas pasiones a menos que experimente una doble relación: de ideas, por lo que se refiere al objeto de la pasión; de sensaciones, por lo que se refiere a la pasión misma. Deberemos probar esta afirmación mediante nuestros experimentos [50].

Primer experimento.—A fin de proceder con el mayor orden en estos experimentos, supondremos primero que, encontrándonos en la situación antes mencionada, es decir, en compañía de otra persona, se nos presenta un objeto que no tiene relación, ni de impresiones ni de ideas, con ninguna de estas pasiones. Así, supongamos que ambos contemplamos una vulgar piedra, o cualquier otro objeto común, que no per-

---

[50] Los «experimentos» están basados en la Regla 6 (cf. página 259): «La diferencia en los efectos de objetos semejantes tiene que deberse a la circunstancia en que difieren.» En el primer experimento se suprime tanto la relación de ideas con el yo o con el otro como la relación de impresiones (sensación de placer o dolor). En el segundo, se suprime la relación con la sensación de (des)agrado, conservando en cambio la relación de ideas (propiedad). En el tercero se invierten los términos del segundo experimento. En el cuarto se altera el *objeto* de la relación de ideas, y también el *objeto* de la de impresiones. En el quinto, las relaciones son intensificadas por la adición de una nueva relación causal (parentesco o trato). En el sexto se invierten los términos: lo que se hace cambiar ahora es el *objeto* de la pasión. El paradójico resultado de este experimento (véase *infra,* página 468) hace entrar en escena un nuevo principio, según el cual cuando la imaginación concentra su atención en un objeto no pasa fácilmente a otro con él relacionado. Este principio será después utilizado para determinar el derecho de *accesión* (III, pág. 683, n.). El séptimo experimento mantiene constante una identidad de impresiones (sensaciones [dis]placenteras), cambiando la relación de ideas. Las posibles objeciones se resuelven acudiendo a un corolario del anterior principio de atención de la imaginación. En el octavo experimento se coloca la *causa* de la pasión en otra persona. En todos estos experimentos puede encontrarse un rudimento de lo que desde Stuart Mill se denominará «método de variaciones concomitantes». Un resumen del propio Hume, *infra* página 477.

tenece a ninguno de los dos y que, por sí mismo, no nos causa ni emoción, ni daño, ni ningún placer en particular. Es evidente que un objeto tal no producirá ninguna de las cuatro pasiones de que tratamos. Ensayemos con cada una sucesivamente. Apliquemos
334 el objeto al amor, el odio, la humildad y el orgullo: ninguna de estas pasiones tendrá lugar, ni siquiera en el grado más pequeño imaginable. Cambiemos de objeto cuantas veces deseemos, cuidando tan sólo de que el objeto elegido no tenga ninguna de las relaciones antes citadas. Repitamos el experimento desde cuantos ángulos sea capaz la mente. Pues bien, ni en toda la vasta variedad de la naturaleza, ni en disposición alguna de la mente, encontraremos nunca un objeto que pueda producir una pasión, si no tiene esas relaciones.

Segundo experimento.—Dado que si a un objeto le faltan estas dos relaciones no podrá originar nunca una pasión, vamos a conferirle una sola de estas relaciones, a fin de ver qué se sigue de ello. Supongamos, pues, que contemplo una piedra o cualquier otro objeto corriente de mi propiedad, o perteneciente a mi compañero, adquiriendo por ello una relación de ideas con el objeto de las pasiones. Considerado el asunto *a priori,* es evidente que no cabe esperar razonablemente emoción alguna. En efecto, la relación de ideas, aparte de actuar callada y suavemente sobre nuestra mente, confiere a ésta un impulso de igual grado de intensidad por lo que respecta a las pasiones contrarias de orgullo y humildad, y de amor y odio —según que los objetos sean nuestros o de otra persona— y, por ello, esta contraposición de las pasiones tendrá que destruir a ambas, dejando a la mente perfectamente libre de toda afección o emoción. Este razonamiento *a priori* se ve confirmado por la experiencia. Ningún objeto trivial y corriente, que sea incapaz de producir un placer o dolor separado de la pasión, podrá originar nunca las afecciones de orgullo o humildad, de amor u odio, sea por su pro-

piedad misma o por otras relaciones con nosotros o con los demás.

Tercer experimento.—Es evidente, pues, que no basta la relación de ideas para producir por sí sola estas afecciones. Suprimamos ahora esta relación y pongamos en su lugar una relación de impresiones, presentando un objeto agradable o desagradable, pero que no tenga relación conmigo ni tampoco con mi compañero, y veamos las consecuencias de ello. Si, como en el experimento anterior, consideramos en primer lugar el asunto *a priori,* podremos concluir que el objeto tendrá con estas pasiones una pequeña conexión, aunque insegura. En efecto, aparte de que esta relación no es fría ni nos pasa desapercibida,
tampoco presenta los inconvenientes de la relación de 335
ideas, ya que no nos lleva con igual intensidad a las dos pasiones contrarias que, al oponerse, se destruirían mutuamente. Pero si, por otra parte, tenemos en cuenta que esta transición, de la sensación a la afección, no sólo no está auxiliada por ningún principio productor de una transición de ideas, sino que, a pesar de que una impresión pueda pasar fácilmente a la otra, el cambio de objetos se supone contrario a todos los principios que causan una transición de esta clase, podremos deducir de aquí que, nada que esté conectado con una pasión simplemente por una relación de impresiones, podrá ser en ningún caso una causa estable y duradera de aquella pasión. Lo más que nuestra razón podrá inferir por analogía, después de sopesar estos argumentos, será que un objeto productor de placer o desagrado, pero sin conexión alguna con nosotros o con otras personas, podrá inclinar de tal forma la disposición de la mente, que a ésta le será natural experimentar orgullo o amor, humildad u odio, de modo que buscará otros objetos sobre los que, mediante una relación doble, fundar estas afecciones. Pero un objeto que tenga solamente una de estas relaciones no podrá originar nunca una relación constante y estable, aun en el caso de que esa relación sea la más ventajosa posible.

Afortunadamente, puede apreciarse que todo este razonamiento está en exacta conformidad con la experiencia y el modo en que se presentan las pasiones. Supongamos que yo estuviera viajando con un acompañante por un país que nos es absolutamente desconocido. Es evidente que, si los paisajes son hermosos, agradables las carreteras y confortables las posadas, todo ello podrá hacer que esté de buen humor, tanto conmigo mismo como con mi compañero de viaje. Pero como hemos supuesto que este país no tiene relación alguna ni conmigo ni con la otra persona, nunca podrá ser causa inmediata de orgullo o amor; por esto, si no establezco la pasión sobre la base de algún otro objeto que tenga con alguno de nosotros una relación más íntima, deberé considerar mis emociones más como fruto de una disposición elevada y cordialmente humana que como pasión estable. Y lo propio sucede en el caso de que el objeto produzca desagrado.

336 Cuarto experimento.—Habiendo encontrado que nunca puede ser causa de orgullo o humildad, de amor u odio, un objeto que no tenga relación ninguna de ideas e impresiones, ni tampoco otro que tenga solamente una de ellas, la sola razón puede convencernos, sin necesidad de más experimentos, de que todo cuanto tenga una doble relación deberá originar necesariamente esas pasiones, pues es evidente que deben tener alguna causa. Sin embargo, y para que no haya la menor duda, renovaremos nuestros experimentos, a fin de ver si en este caso corresponderá el fenómeno a nuestras esperanzas. Elijo un objeto, la virtud, que es causa de una satisfacción particular y separada. A este objeto le confiero una relación con el yo, y encuentro ahora que surge allí inmediatamente una pasión. ¿Pero qué tipo de pasión? Sin duda, la del orgullo, con la que guarda el objeto una doble relación. Su idea está relacionada con la del yo, objeto de la pasión, y la sensación que produce se asemeja a la sensación de la pasión. Para estar seguro de no

equivocarme en este experimento, suprimo primero una relación, y después otra. Pues bien, encuentro que cada una de las supresiones destruye la pasión, haciendo que el objeto me resulte absolutamente indiferente. No conforme con ello, realizo todavía una prueba más: en lugar de suprimir la relación, la cambio simplemente por otra de clase distinta. Supongo que la virtud pertenece a mi compañero, y no a mí mismo, y compruebo qué se sigue de esta alteración. Inmediatamente percibo que las afecciones se transforman, y que, dejando de ser orgullo, en donde existe una sola relación, a saber, la de impresiones, pasan a ser amor, en donde son atraídas por una doble relación de impresiones e ideas. Al repetir el mismo experimento, pero cambiando otra vez la relación de ideas, hago que las afecciones vuelvan a ser de orgullo; y si lo repito de nuevo, las convierto otra vez en amor o afecto. Una vez plenamente convencido de la influencia de esta relación, ensayo los efectos de la otra, y, cambiando la virtud por vicio, convierto la impresión placentera que surgía de aquélla en la desagradable que se deriva del vicio. De nuevo, el efecto concuerda con lo que se esperaba. Y si el vicio está situado en otra persona, produce por su relación doble la pasión del odio en vez del amor, que, por la misma razón, surge de la virtud. A fin 337
de proseguir con el experimento, cambio de nuevo la relación de ideas y supongo ahora que el vicio está en mí. No se sigue otra cosa que lo habitual: un consiguiente cambio de la pasión, que se transforma de odio en humildad. Si cambio de nuevo la impresión, convierto esta humildad en orgullo. Y luego de todas estas mutaciones, advierto haber dado una vuelta completa, y hecho regresar, mediante estos cambios, a la pasión a aquella situación en que al principio la había encontrado.

Pero, para hacer que el asunto sea aún más cierto, altero ahora el objeto, y en lugar del vicio y la virtud hago la prueba con la belleza y la fealdad, la ri-

queza y la pobreza, el poder y la servidumbre. Cada uno de estos objetos cubre el ciclo de las pasiones del mismo modo, mediante un cambio de sus relaciones. Y en cualquier orden en que proceda, sea a través del orgullo, el amor, el odio y la humildad, o a través de la humildad, el odio, el amor y el orgullo, el experimento no cambia en lo más mínimo. De hecho, hay veces en que, en lugar de amor y odio, aparecen aprecio y desprecio; pero éstas son en el fondo las mismas pasiones, sólo que modificadas por algunas causas que más adelante explicaré.

Quinto experimento.—Para conferir mayor autoridad a estos experimentos, cambiaremos en lo posible la disposición de las circunstancias, situando a las pasiones y objetos en todas las diferentes posiciones de que sean susceptibles. Supongamos que, además de las relaciones antes mencionadas, la persona con quien estoy haciendo todos estos experimentos está relacionada conmigo por lazos de sangre o amistad. Supondremos que esa persona es mi hijo, o mi hermano, o que estamos unidos por un conocimiento largo y familiar. Supongamos ahora que la causa de la pasión adquiere una doble relación de impresiones e ideas con esta persona, y veamos qué efectos se siguen de todas estas complicadas atracciones y relaciones.

Antes de examinar lo que sean de hecho, determinaremos qué es lo que deben ser, de seguir mi hipótesis. Es claro que, según sea la impresión placente-
338 ra o molesta, deberá ser el amor o el odio la pasión que se dirija hacia la persona conectada de ese modo con la causa de la impresión, y ello por medio de estas dobles relaciones que en todo momento he considerado como necesarias. La virtud de mi hermano hará que sienta amor por él, mientras que su vicio o descrédito excitará en mí la pasión contraria. Sin embargo, v para juzgar solamente de esta situación, lo cierto es que yo no esperaría que las afecciones se detuvieran en este punto, sin llegar en ningún mo-

mento a convertirse en otra impresión. Igual que aquí se encuentra una persona que, por medio de una doble relación, es el objeto de mi pasión, el mismo razonamiento será el que me lleve a pensar que la pasión se prolongará algo más. La persona tiene conmigo una relación de ideas, de acuerdo con la suposición, mientras que la pasión de que esa persona es objeto tiene una relación de impresiones con el orgullo o la humildad, según que sea agradable o molesta. Es evidente, pues, que una de estas pasiones debe surgir del amor o el odio.

De acuerdo con mi hipótesis, este es el razonamiento que me hago; me gustaría que, al contrastarlo, correspondiera exactamente cada una de sus partes a mi esperanza. La virtud o el vicio de un hijo o hermano excita no solamente amor u odio, sino que, mediante una nueva transición originada por causas similares, da lugar además a orgullo o humildad. Nada hay que produzca una mayor vanidad que alguna cualidad brillante en las personas con quienes nos relacionamos, y nada nos humilla más que su vicio o descrédito. Esta conformidad exacta que muestra la experiencia con nuestro razonamiento es una prueba convincente de la consistencia de la hipótesis en que basamos nuestros razonamientos.

Sexto experimento.—La evidencia de nuestra hipótesis aumentará aún más si invertimos el experimento, conservando las mismas relaciones pero comenzando en cambio por una pasión diferente. Supongamos que, en lugar de la virtud o vicio de un hijo o hermano, que nos produce primero amor u odio, y luego orgullo o humildad, situamos en nosotros mismos esas buenas o malas cualidades, sin conexión inmediata con la persona con quien estamos relacionados. La experiencia nos enseña que este cambio de situación produce una ruptura en la cadena entera y que la mente no pasa ya de una pasión a otra, al contrario del caso anterior. En ningún
caso amamos u odiamos a nuestro hijo o hermano 339

por la virtud o vicio que descubramos en nosotros mismos, y sin embargo, es evidente que esas mismas cualidades nos proporcionan un orgullo o humildad muy intensos si están situadas en él. La transición del orgullo o humildad al amor u odio no es tan natural como la que procede del amor u odio al orgullo o humildad. Podrá parecer a primera vista que ello va en contra de mi hipótesis, pues las relaciones de impresiones e ideas siguen siendo exactamente iguales en ambos casos. El orgullo y la humildad son impresiones relacionadas con el amor y el odio. Yo mismo estoy relacionado con la persona. Por tanto, parece que debería esperarse que causas similares produjeran efectos similares, y que, gracias a la doble relación, se realizase una perfecta transición, igual que en todos los demás casos. Pero nos será fácil resolver esta dificultad mediante las reflexiones siguientes.

Es evidente que, como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones, sus ideas deberán excitarnos con mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de cualquier otra persona. Pero todo cuanto nos impresiona vivamente y aparece bajo una luz fuerte y plena se impone de algún modo a nuestra consideración, presentándose por ello a la mente a la menor insinuación y con motivo de la más trivial relación. Por la misma causa, una vez que se presenta atrae nuestra atención, evitando así que pasemos a considerar otros objetos, por intensa que fuera la relación de éstos con el objeto primero. La imaginación pasa fácilmente de las ideas oscuras a las vivaces, pero le es difícil pasar de las vivaces a las oscuras. En el primer caso, la relación está secundada por otro principio; en el segundo, en cambio, es este mismo principio el que se opone a la relación.

Ahora bien, he señalado ya que estas dos facultades de la mente: la imaginación y las pasiones, se ayudan

mutuamente en sus operaciones cuando su inclinación es similar, y también cuando actúan sobre el mismo objeto. La mente muestra siempre tendencia a pasar de una pasión a otra relacionada con ella, y esta tendencia se ve ayudada cuando el objeto de una de las pasiones está relacionado con el objeto de la otra. Los dos impulsos coinciden, haciendo que la transición sea suave y fácil. Pero si se diera el caso de que, a pesar de que la relación de ideas, es- 340
trictamente hablando, siguiera siendo la misma, su eficiencia para hacer que la imaginación realizara la transición no pudiera ya ejercerse, es evidente que también su influencia sobre las pasiones debería cesar, en cuanto que ello depende por completo de esa transición. Esta es la razón por la que el orgullo, o la humildad no se transforma en amor, u odio, con la misma facilidad con que estas pasiones se convierten en las primeras. Si alguien es mi hermano, también yo lo soy suyo; y sin embargo, aunque las relaciones sean recíprocas tienen efectos bien diferentes sobre la imaginación. La transición es suave y fácil cuando pasa de la consideración de alguien relacionado con nosotros a la de nuestro propio yo, de quien somos en todo momento conscientes. Pero una vez que las afecciones están centradas en nuestro yo, no pasa ya la fantasía con la misma facilidad de este objeto a cualquier otra persona, por muy íntimamente conectada que se encuentre con nosotros. Esta transición fácil o difícil de la imaginación actúa sobre las pasiones facilitando o dificultando su transición, lo que constituye una clara prueba de que estas dos facultades: las pasiones y la imaginación, están mutuamente conectadas, así como que las relaciones de ideas tienen influencia sobre las afecciones. Aparte de los innumerables experimentos que prueban lo anterior, vemos también que, aun cuando se conserve la relación, si por alguna circunstancia particular su efecto habitual sobre la fantasía se ve obstaculizado —efecto consistente en producir una asociación o transi-

ción de ideas— entonces se ve obstaculizado de modo análogo su efecto habitual sobre las pasiones, consistente en hacernos pasar de una a otra.

Es posible que alguien encuentre contradicción entre este fenómeno y el de la simpatía, en donde la mente pasa con facilidad de la idea de nuestro propio yo a la de cualquier objeto que nos esté relacionado. Pero esta dificultad se desvanece en cuanto advertimos que en el caso de la simpatía, no es nuestra propia persona el objeto de nuestra pasión, ni hay nada que nos lleve a fijar la atención sobre nosotros mismos, como ocurre en cambio en el caso presente, en que suponemos estar movidos por el orgullo o la humildad. Considerado como algo independiente de la percepción de cualquier otro objeto, nuestro yo no es en realidad nada. Esta es la razón por la que volvemos nuestra mirada a los objetos externos y nos resulta natural examinar con mayor atención
341 lo contiguo o semejante a nosotros mismos. Pero cuando es el propio yo quien resulta objeto de una pasión no abandonamos naturalmente su consideración mientras la pasión no se extinga. Y cuando esto ocurra ya no podrán actuar las dobles relaciones de impresiones e ideas.

Séptimo experimento.—Para comprobar aún más la validez de todo el razonamiento, efectuaremos un nuevo experimento; y como ya hemos podido constatar los efectos de pasiones e ideas relacionadas, supondremos ahora la existencia de una identidad de pasiones junto con una relación de ideas, y examinaremos los efectos de esta nueva situación. Es evidente que cabe esperar aquí con toda razón, que tenga lugar una transición de las pasiones de un objeto a otro, ya que se supone que la regulación de ideas sigue existiendo, y además una identidad de impresiones tiene que producir una conexión más estrecha que la más perfecta semejanza que sea posible imaginar. Por tanto, si una doble relación de impresiones e ideas es capaz de producir una transición de la una a la otra, con

mucha más razón deberá hacerlo una identidad de im-
presiones junto con una relación de ideas. De acuer-
do con esto, encontramos que, cuando sentimos amor
u odio por alguna persona, raramente permanecen las
pasiones dentro de sus primitivos límites; por el con-
trario, se extienden a los objetos contiguos, llegando
a incluir a los amigos y conocidos de la persona
amada u odiada. Nada es más natural que sentir afec-
to por alguien en virtud del amor que tenemos por
su hermano, y ello sin necesidad de pararnos a exa-
minar el carácter del primero. El enfado que sentimos
por una persona nos hace odiar a toda su familia,
aunque ésta sea completamente inocente. Podemos
encontrar ejemplos de esta clase por todas partes.

Sólo existe una dificultad en este experimento, y
deberemos dar razón de ella antes de seguir adelante.
Es evidente que, aun cuando todas las pasiones pasan
fácilmente de un objeto a otro relacionado, con todo
esta transición se realiza más fácilmente cuando el
objeto más importante es el presentado en primer
lugar, que cuando se invierte este orden y es el me-
nos importante el primero en aparecer. En efecto, nos
resulta más natural amar al hijo en razón del padre
que al padre en razón del hijo; al criado a causa de
su señor, que al señor a causa del criado; al súbdito 342
por el príncipe, que al príncipe por el súbdito. De
igual modo, sentimos odio más fácilmente contra
toda una familia cuando estamos irritados contra el
cabeza de familia que cuando lo estamos con uno de
los hijos, un criado o algún miembro inferior. En
breve, a nuestras pasiones —como a otros objetos—
les es más fácil descender que ascender.

Para llegar a entender en qué reside la dificultad
de explicar este fenómeno debemos observar que,
exactamente la misma razón que determina a la ima-
ginación a pasar de objetos remotos a contiguos con
más facilidad que de contiguos a remotos, es causa
también de que cambiemos más fácilmente lo menor
por lo mayor que lo mayor por lo menor. Aquello que

tiene mayor influencia, se advierte mejor. Y aquello que mejor se advierte, se presenta de suyo con mayor facilidad a la imaginación. Tenemos más tendencia a pasar por alto un asunto cuando éste es trivial que cuando parece tener gran importancia, sobre todo si es este último el que se presenta en primer lugar y atrae el primero nuestra atención. Así, si alguna circunstancia nos lleva a considerar los *satélites de Júpiter,* nuestra fantasía se ve naturalmente determinada a formarse la idea de este planeta; pero si en lo primero que reflexionamos es en el planeta principal, es más natural que no paremos mientes en sus acompañantes. La mención de las provincias de un imperio lleva nuestro pensamiento a la sede de ese imperio, pero la fantasía no vuelve con la misma facilidad a la consideración de las provincias. La idea del criado nos hace pensar en su amo; la del súbdito lleva nuestra atención al príncipe. Pero esta misma relación no tiene igual influencia para hacernos seguir el orden inverso. En esto se basa aquel reproche de *Cornelia* a sus hijos, de que deberían avergonzarse de que ella fuese más conocida por ser hija de *Escipión* que por ser madre de los *Gracos.* Es decir, les exhortaba a ser tan ilustres y famosos como su abuelo, ya que, de lo contrario, estando ella en una posición intermedia y en igual relación con
343 ambos, la imaginación del pueblo pasaría siempre por alto a los hijos y la nombraría según lo estimado como más importante y digno de consideración. En el mismo principio se basa la costumbre de hacer que la mujer lleve el nombre de su marido, en vez de ser el marido quien lleve el de la mujer; igualmente está basada en él la ceremonia de ceder el paso a aquéllos a quienes honramos y repetamos. Y aún podríamos encontrar muchos otros ejemplos que confirmaran este principio, si no fuera ya suficientemente evidente.

Pero, si la fantasía encuentra la misma facilidad en pasar de lo menor a lo mayor que de lo remoto a lo contiguo, ¿a qué podrá deberse que esta transi-

ción fácil de ideas no ayude en el primer caso a la transición de pasiones, mientras que sí lo hace en el segundo? Las virtudes de un amigo o hermano producen primero amor, y luego orgullo, porque en este caso la imaginación pasa de lo remoto a lo contiguo, de acuerdo con su inclinación. Nuestras propias virtudes, en cambio, no nos producen primero orgullo y luego amor por un amigo o hermano, porque en este caso la transición sería de lo contiguo a lo remoto, contrariando así la tendencia de la imaginación. Sin embargo, el amor u odio por un inferior no causa fácilmente una pasión por el superior, aunque ésta sea la natural inclinación de la imaginación, mientras que el odio o amor por el superior causa una pasión por el inferior, a pesar de que ello sea contrario a su inclinación. En una palabra, una misma facilidad de transición no actúa del mismo modo sobre lo superior y lo inferior que sobre lo contiguo y remoto. Estos dos fenómenos parecen contradictorios, y requieren de alguna atención para ser conciliados.

Como la transición de ideas se realiza aquí de un modo contrario a la natural inclinación de la imaginación, esta facultad deberá estar dominada por algún principio similar, pero más poderoso. Y como nada hay ante la mente sino impresiones e ideas, este principio deberá encontrarse necesariamente en las impresiones. Ahora bien, ya se ha señalado que las impresiones o pasiones están relacionadas únicamente por semejanza, y que cuando dos pasiones cualesquiera colocan en igual o similar disposición a la mente, ésta pasa muy naturalmente de la una a la otra; en cambio, una disparidad en la disposición dificulta la transición de las pasiones. Ahora bien, 344
cabe apreciar que esta disparidad puede deberse tanto a una diferencia de grado como a una diferencia de clase; no tenemos más dificultad en pasar inmediatamente de un pequeño grado de amor a un pequeño grado de odio, que de un grado pequeño a

otro mayor de una misma afección. Cuando alguien está tranquilo, o sólo moderadamente agitado, es por todos conceptos tan diferente de cuando se ve afectado por una violenta pasión, que en ese momento no podría haber dos personas más distintas. Y tampoco es sencillo pasar de un extremo al otro sin que medie un considerable intervalo.

No menos dificultad existe, si es que más bien no es mayor, en pasar de la pasión violenta a la débil que de la débil a la violenta en caso de que la aparición de la una destruya la otra, de modo que ambas no puedan existir a la vez. Pero el caso es totalmente distinto cuando las pasiones se conectan mutuamente y actúan sobre la mente al mismo tiempo. Cuando se añade entonces una pasión débil a otra fuerte, no se produce un cambio tan considerable en la disposición como cuando se añade una fuerte a otra débil. A esto se debe que exista una conexión más estrecha entre el grado mayor y el menor que al contrario.

El grado de una pasión depende de la naturaleza de su objeto: una afección dirigida a quien nos merece consideración ocupa y domina la mente con mncha mayor fuerza que otra cuyo objeto sea alguien que nos parece de menor importancia. Aquí es donde aparece, pues, la contradicción entre las inclinaciones de la imaginación, y la pasión. Cuando llevamos nuestro pensamiento a un objeto grande y a otro pequeño, la imaginación encuentra mayor facilidad en pasar del pequeño al grande que en ir del grande al pequeño; en cambio, las afecciones encuentran mayor dificultad. Y como las afecciones constituyen un principio más poderoso que la imaginación, no es extraño que prevalezcan sobre ella e inclinen de su parte a la mente. A pesar de lo difícil que es pasar de la idea de algo grande a la de algo pequeño, una
345 pasión dirigida al objeto primero producirá siempre una pasión similar hacia el segundo, siempre que lo grande y lo pequeño estén relacionados. La idea del criado lleva con más facilidad nuestro pensa-

miento a la idea de su amo, pero el odio o amor que sintamos por el amo produce más fácilmente cólera o benevolencia para con el criado. En este caso es la pasión más intensa la primera presente; y como la adición de la más débil no produce considerable cambio en la disposición, la transición se realiza de este modo más fácil y naturalmente.

Igual que en el experimento anterior hemos encontrado que, si por alguna circunstancia, deja de producir una relación de ideas su habitual efecto de facilitarla transición de ideas, deja de actuar también entonces sobre las pasiones, así en el experimento presente encontramos que las impresiones tienen la misma propiedad. Dos grados diferentes de una misma pasión están con seguridad mutuamente relacionados. Pero si es el menor el presente en primer lugar, su tendencia por introducir al mayor es pequeña, y aun nula; y ello porque la adición del grande al pequeño produce en el carácter una alteración más sensible que la del pequeño al grande. Si se examinan detenidamente estos fenómenos, se verá que constituyen pruebas convincentes de esta hipótesis.

Estas pruebas resultarán confirmadas si atendemos al modo en que la mente reconcilia aquí la contradicción que, según he señado, existía entre las pasiones y la imaginación. La fantasía pasa con mayor facilidad de lo menor a lo mayor que de lo mayor a lo menor. Por el contrario, una pasión violenta produce más fácilmente otra débil, que ésta última una violenta. En esta oposición es la pasión la que, en definitiva, vence a la imaginación, pero por lo común hace tal cosa acomodándose a las exigencias de la imaginación, y buscando otra cualidad que pueda contrarrestar el principio que originó la oposición. Cuando amamos al padre o al cabeza de familia nos acordamos bien poco de sus hijos o criados. Pero cuando son éstos últimos quienes nos están presentes, o cuando de algún modo está en nuestro poder el serles de utilidad, la proximidad y contigüidad aumenta en

este caso su magnitud, o quita por lo menos esa
346 oposición que la fantasía presenta en la transición de las afecciones. Si la imaginación encuentra dificultad en pasar de lo más grande a lo más pequeño, le es fácil en cambio pasar de lo remoto a lo contiguo, lo que lleva a equilibrar el asunto, y deja abierto el camino para pasar de una pasión a otra.

Octavo experimento.—He señalado ya que la transición del amor o el odio al orgullo o la humildad es más fácil de efectuar que la que va del orgullo o la humildad al amor o el odio, y también he señalado que la dificultad que la imaginación encuentra para pasar de lo contiguo a lo remoto es causa de que apenas encontremos un ejemplo de esta última transición de afecciones. Hay que hacer, sin embargo, una excepción; a saber, cuando la causa misma del orgullo o la humildad está situada en alguna otra persona. En ese caso la imaginación se ve en efecto obligada a tener en cuenta a la persona, y no le sería posible limitar su atención a nosotros mismos. Así, nada nos produce más fácilmente cariño y afecto por alguien que el que éste apruebe nuestra conducta y carácter. Por el contrario, nada nos inspira un odio más intenso que el que esa persona nos ofenda o desprecie. Es evidente que la pasión original es aquí el orgullo o la humildad, cuyo objeto es el yo, y también lo es que esta pasión se convierte en amor y odio, cuyo objeto es otra persona, a pesar de la regla que ya he establecido: *que la imaginación pasa con dificultad de lo contiguo a lo remoto*. Pero la transición no se efectúa en este caso simplemente en base a la relación entre nosotros mismos y la persona, sino que se debe a que esa misma persona es la causa real de nuestra pasión primera, y por consiguiente está íntimamente ligada a esta pasión. Es su aprobación lo que produce orgullo y su desaprobación, humildad. No es entonces extraño que la imaginación se vea de nuevo acompañada por las pasiones relacionadas del amor y el odio. Esta no es una contradicción, sino una

excepción de la regla, y una excepción que se debe a la misma razón que la regla misma.

Por consiguiente, esta excepción supone más bien una confirmación de la regla. Y si examinamos ahora los ocho experimentos aquí explicados, encontraremos en efecto que es el mismo principio el que aparece en todos ellos, y que es por medio de una 347
transición originada por una doble relación de impresiones e ideas como se producen orgullo y humildad, amor y odio. Si un objeto no tiene relaciones *, o tiene solamente una **, no produce nunca ninguna de estas pasiones; por lo demás, cabe observar que la pasión varía siempre en conformidad con la relación ***. Más aún, puede apreciarse que cuando, por alguna circunstancia, la relación no tiene su habitual efecto de producir una transición de ideas o de impresiones ****, deja de actuar sobre las pasiones, y no produce ni orgullo ni amor, ni humildad ni odio. Vemos que esta regla sigue manteniéndose aun cuando tiene una apariencia contraria *****, y que, así como se aprecia en muchas ocasiones que la relación no tiene efecto alguno (cosa que, al examinarla, hemos visto se debía a alguna circunstancia particular que impedía la transición), así, en los casos en que, aun estando presente la circunstancia, la transición no se vea impedida, se encontrará que ello se debe a alguna otra circunstancia que contrarresta a la primera. De este modo, no sólo se reducen al principio general las variaciones, sino incluso las variaciones de estas variaciones.

---

* Primer experimento.
** Experimentos segundo y tercero.
*** Cuarto experimento.
**** Sexto experimento.
***** Experimentos séptimo y octavo.

Sección III

DIFICULTADES RESUELTAS

Después de haber inferido de la experiencia y la observación cotidianas pruebas tan numerosas e innegables, puede resultar superfluo examinar una por una todas las causas de amor y odio. Por tanto, emplearé los capítulos restantes de esta parte en resolver *primero* algunas dificultades acerca de las causas particulares de estas pasiones, y en examinar en *segundo* lugar las afecciones compuestas que surgen de la mezcla del amor y el odio con otras emociones.

348 Es absolutamente evidente que una persona se expone a nuestra aversión o gana nuestro afecto según el desagrado o placer que recibimos de ella, y que las pasiones proceden exactamente igual que las sensaciones en todos sus cambios y variaciones. Cualquier persona que pueda encontrar el medio de sernos útil y agradable por sus servicios, su belleza o sus halagos, contará efectivamente con nuestro afecto; por el contrario, quien nos ofenda o disguste no dejará nunca de suscitar nuestra cólera o nuestro odio. Cuando nuestra propia nación está en guerra con otra, detestamos a ésta última acusándola de cruel, pérfida, injusta o violenta, y sin embargo, siempre estimamos que nosotros y nuestros aliados somos equitativos, moderados y clementes. Si el general de nuestros enemigos sale victorioso, difícilmente le concedemos carácter o figura humana. Es un hechicero que tiene comunicación con los demonios, como se decía de *Oliver Cromwell* [51] y del *Duque de Luxemburgo* [52].

---

[51] Lord Protector de la República tras la Revolución de 1648, que acabaría con la ejecución de Carlos I, Cromwell rigió los destinos de Inglaterra durante dos Protectorados: el de 1653-1656 (en el que se promulgó la famosa *Navigation Act,* base de la posterior supremacía naval británica), y el de 1656-1659. La Restauración, en la figura de Carlos II, vendría en 1660, con la Declaración de Breda. La valoración de Cromwell ha variado en gran medida desde los tiempos

Es sanguinario, decimos, y encuentra placer en matar y destruir. Pero si el éxito está de nuestra parte, nuestro jefe tiene entonces todas las buenas cualidades opuestas, y es un dechado de virtud, de valor y de comportamiento. A sus engaños les llamamos sagacidad; su crueldad no es sino un mal inseparable de toda guerra. En resumen, nos esforzamos por hacer desaparecer todas sus faltas, o las dignificamos dándoles el nombre de la virtud que más se les asemeje. Y es evidente que también en la vida cotidiana seguimos este mismo modo de pensar.

Hay algunos que añaden otra condición y que exigen, no sólo que el dolor y el placer se deban a la otra persona, sino que lo hagan también conscientemente, y con un particular propósito e intención. Según esto, quien nos ofende y agravia sin querer no se convierte en nuestro enemigo, ni tampoco tenemos la obligación de estar agradecidos a quien nos presta un servicio por casualidad. Juzgamos de las acciones según la intención, y según que ésta sea buena o mala, se convertirán dichas acciones en causa de amor u odio.

Pero en este caso es necesario hacer una distin-

---

de Hume: «Ya ha pasado la época en que Cromwell era visto como un hipócrita, mitad granuja y mitad fanático. Hombre de un intenso sentimiento religioso, que veía cuanto realizaba como debido a la providencia divina, poseía al mismo tiempo un fuerte sentido práctico... Aunque odiaba a la religión católica, y tampoco tenía muchas contemplaciones con quienes apoyaban a los obispos anglicanos, era generoso y magnánimo. Sus ideas de tolerancia, por inadecuadas que puedan parecernos hoy, eran mucho más liberales que las que prevalecían en su propia época.» (G. T. WARNER, H. K. MARTEN y D. E. MUIR: *The New Groundwork of British History*. Londres y Glasgow, 1955; págs. 462-463.)

[52] General de los ejércitos de Luis XIV en la *Guerra de la Liga de Augsburgo* (1689-1697), contra Guillermo III (de Orange). Era un guerrero brillante, pero indolente, de modo que con frecuencia dejaba perder lo ganado. Venció a los anglo-holandeses en su propio terreno, en Steinkirk (1692) y Neeuwinden (1693). Sin embargo, la toma de Namur por Guillermo en 1695 hizo que la guerra se equilibrase. La paz fue pedida por la propia Francia, y firmada en Ryswick (1697).

ción. Si la cualidad que en la otra persona nos agrada o desagrada es constante, e inherente a su carácter, causará amor u odio con independencia de la inten-
349 ción. Si no lo es, se precisará entonces de un conocimiento previo o intención para que su cualidad produzca en nosotros estas pasiones. Quien nos resulta desagradable por su fealdad o su locura es objeto de nuestra aversión y, sin embargo, es absolutamente cierto que esa persona no tiene la menor intención de molestarnos con esas cualidades. Pero si el desagrado no se debe a una cualidad, sino a una acción que surge y desaparece en un instante, es necesario que esté originada por alguna premeditación y propósito determinados para que pueda producir alguna relación y conectar suficientemente con la persona. No es suficiente que la acción surja de la persona y la tenga por su causa y autor inmediato. Esta relación es por sí sola demasiado débil e inconstante para servir de base a las pasiones. Si no alcanza la parte sensible y pensante de esa persona ni se debe a alguna cualidad *duradera,* no dejará rastro alguno, sino que se esfumará en un momento, como si nunca hubiera existido. Por otra parte, la intención muestra ciertas cualidades que, si permanecen tras haberse realizado la acción, conectan ésta última con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra. Nunca podremos pensar en esa persona sin reflexionar en estas cualidades, a menos que su arrepentimiento o cambio de vida hayan producido alguna alteración al respecto, en cuyo caso también la pasión se transformará. Esto suministra, por tanto, una razón de que sea necesaria la intención para excitar amor u odio.

Sin embargo, debemos considerar también que, aparte de reforzar la relación de ideas, la intención es a menudo necesaria para producir una relación de impresiones y originar placer o malestar. En efecto, cabe observar que el elemento principal de una injuria está en el desprecio y odio que revela en la persona que nos agravia; sin ello, la mera ofensa nos

proporcionaría un disgusto menos sensible. De igual modo, si un favor nos agrada es sobre todo por halagar nuestra vanidad y probar el afecto y estimación en que nos tiene esa persona. Si la intención desaparece, también lo hace la humillación en un caso y la vanidad en el otro, lo que implica desde luego una 350
notable disminución en las pasiones del amor y el odio.

Admito que los efectos de que la intención desaparezca debiliten las relaciones de impresiones e ideas, pero no basten por sí solos, ni sean tampoco apropiados, para suprimir absolutamente estas relaciones. Por ello, me pregunto si la supresión de la intención será capaz de suprimir completamente las pasiones de amor y odio. Tengo la seguridad de que la experiencia nos muestra lo contrario: nada más cierto que el hecho de que con frecuencia se encolerizan los hombres violentamente por injurias que sin embargo tienen que reconocer son completamente involuntarias y casuales. Es verdad que esta emoción no durará mucho tiempo, pero es suficiente para mostrar que existe una conexión natural entre disgusto y cólera, y que, ya sobre la base de una muy pequeña relación de ideas, podrá operar la relación de impresiones. Sólo cuando la violencia de la impresión se ha debilitado un tanto empieza a advertirse mejor la poca importancia de la relación. Y como el carácter de una persona no está implicado en absoluto en agravios casuales e involuntarios, es raro que sobre esta base se mantenga una larga enemistad.

Para ilustrar esta doctrina mediante un ejemplo paralelo, podemos señalar que no es solamente el disgusto originado accidentalmente por otra persona el que tiene escasa fuerza para despertar nuestra pasión, sino que apenas la tiene tampoco el disgusto originado por una reconocida necesidad y obligación. Si alguien tiene la intención real de ofendernos, pero no por odio ni mala voluntad, sino en razón de la justicia y la equidad, bastará que seamos un poco

razonables para no sentir cólera contra él, a pesar de que sea causa, y causa consciente, de nuestros sufrimientos. Examinemos este fenómeno con más detenimiento.

En primer lugar, es evidente que esta circunstancia no es decisiva, y que, aunque pueda llegar a disminuir las pasiones, raramente las podrá suprimir por completo. Pocos criminales existen que no guarden rencor a la persona que les acusa o al juez que les condena, a pesar de ser conscientes de que se lo mere-
351 cen. De igual modo, nuestro antagonista en un pleito o nuestro rival en cualquier tarea son tenidos comúnmente por enemigos, a pesar de que, si reflexionáramos un instante, tendríamos que reconocer que sus motivos son en todo tan justificables como los nuestros.

Además, puede observarse que cuando alguien nos agravia estamos dispuestos a imaginarle culpable; sólo con extrema dificultad llegamos a admitir su justicia e inocencia. Esta es una clara prueba de que, aparte de que lo tengamos por una injusticia, cualquier agravio o disgusto muestra una tendencia natural a despertar nuestro odio, y que sólo posteriormente buscamos razones que justifiquen y fundamenten la pasión. En este caso, no es la idea de justicia la que produce la pasión, sino que surge, por el contrario, de ésta última.

No es nada extraño que la pasión pueda engendrar la convicción de que ha habido injuria, dado que, si así no fuera, tendría que experimentar una considerable disminución, cosa que todas las pasiones evitan cuanto les es posible. La supresión de la injuria puede hacer que desaparezca la ira, pero ello no prueba que la ira surja exclusivamente de la injuria. Ofensa y justicia son dos objetos contrarios: uno de ellos muestra tendencia a producir odio; el otro, amor. Y dependerá de los diferentes grados de esos objetos y de nuestro particular estado de ánimo el que sea uno de ellos el que prevalezca y suscite la pasión correspondiente.

Sección IV

DEL AMOR POR FAMILIARES Y CONOCIDOS [53]

Una vez que hemos explicado la razón de que varias acciones que causan un real disgusto o placer no suscitan en ningún grado, o lo hacen en grado muy escaso, las pasiones de odio y amor hacia quienes han realizado tales acciones, será necesario que mostremos ahora en qué consiste el placer o disgusto que sentimos por muchos objetos que por experiencia hemos visto producen estas pasiones.

De acuerdo con el sistema anterior, se requiere en todo momento una relación doble de impresiones e ideas entre la causa y el efecto para producir amor u odio. Sin embargo, y aunque esto sea universalmen- 352
te cierto, es notable que la pasión del amor pueda ser despertada por una simple *relación* de un tipo diferente: la que hay entre nosotros y el objeto; o, hablando con más propiedad, diremos que esta relación acompaña siempre a las demás. Cualquier persona que tenga relación con nosotros sabe en todo momento que participa de nuestro amor en proporción a su conexión con nosotros, sin necesidad de preguntarse por sus demás cualidades. Así, la relación de parentesco establece en el caso del amor de los padres por sus hijos el vínculo más fuerte de que la mente es capaz, y produce la misma afección en menor grado cuando la relación es más débil. Así, amamos a nuestros compatriotas, a nuestros vecinos, a nuestros compañeros de oficio y profesión, y aun a los que se llaman como nosotros. Se considera que todas estas relaciones establecen algún vínculo y dan de-

[53] «Of the love of relations.» He preferido traducir *relations* por «familiares y conocidos», para evitar la ambigüedad del término, tanto en inglés como en castellano. Sin embargo, cabe notar que, según creo, la ambigüedad es buscada intencionadamente por Hume (nuestros familiares y conocidos están en *relación de causalidad* con nosotros).

recho a que quienes las tienen participen de nuestro afecto.

Existe otro fenómeno semejante: se trata de ese íntimo y asiduo *contacto* que, sin relación alguna de parentesco, origina sin embargo amor y afecto. Una vez acostumbrados al trato e intimidad con una persona, aunque al frecuentar su compañía no alcancemos a descubrir en ella ninguna cualidad realmente valiosa, no podremos evitar, con todo, preferirla a personas extrañas de cuyos superiores méritos estemos plenamente convencidos. Estos dos fenómenos de los efectos de la relación y el trato se esclarecen y dilucidan entre sí, y pueden ser explicados también por el mismo principio.

Quienes hallan placer en declamar contra la naturaleza humana han hecho notar que el hombre es absolutamente incapaz de bastarse a sí mismo, y, que si se desatan todos los lazos que lo unen con los objetos externos, se hundirá inmediatamente en la más profunda desesperación y melancolía. A esto se debe, dicen, esa continua búsqueda de diversiones, como el juego, la caza o los negocios. Por medio de esas cosas intentamos olvidarnos de nosotros mismos, sacando así a nuestro espíritu del lánguido estado en que caería si no estuviera sostenido por alguna activa y vivaz emoción. Estoy de acuerdo con este modo de pensar en tanto que reconozco que la mente es de suyo insuficiente para entretenerse consigo misma, de modo
353 que busca naturalmente algún objeto extraño que pueda producirle una viva sensación, agitando sus espíritus animales. Cuando aparece tal objeto, la mente despierta como de un sueño; fluye la sangre con nueva fuerza, nuestro corazón se enardece, y toda nuestra persona adquiere un vigor de que sería incapaz en sus momentos de soledad y calma. A esto se debe que la compañía de los demás sea tan naturalmente grata, en cuanto que hace manifiesto el más vivo de los objetos: un ser racional y pensante igual que nosotros, que nos comunica todas las acciones de su

mente, nos confía sus más íntimos sentimientos y afecciones, y nos permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto. Toda idea vivaz resulta agradable, pero sobre todo la de una pasión, porque una idea tal llega a convertirse a su vez en una especie de pasión, haciendo que la mente se agite de un modo más vivo que con cualquier otra imagen o concepción.

Una vez admitido esto, todo lo demás resulta fácil. En efecto, del mismo modo que la compañía de extraños nos es agradable durante *algo de tiempo* gracias a que así aviva nuestro pensamiento, la compañía de nuestros amigos y conocidos resulta particularmente agradable por producir este afecto en más alto grado y con influencia más *duradera*. Todo lo que está relacionado con nosotros se concibe de un modo vivaz, a causa de la fácil transición de nosotros mismos al objeto relacionado. También la costumbre o el trato asiduo facilita la aparición de un objeto, y vigoriza su concepción. El primer caso es semejante al de nuestros razonamientos por causas y eefctos; el segundo, al de la educación. Igual que el razonamiento y la educación coinciden solamente en que ambos producen una viva e intensa idea de un objeto, del mismo modo es éste el único punto común a la relación y al trato frecuente. Por consiguiente, esta circunstancia deberá ser la cualidad eficiente por la que produzcamos todos los efectos comunes a la relación de parentesco y al trato; y como el amor o afecto es uno de estos efectos, tendrá que ser de la fuerza y viveza de la concepción de donde esa pasión se derive. Tal concepción es particularmente agradable, y nos lleva a sentir afecto por cuanto la produce, cuando ello sea objeto adecuado de cariño y benevolencia.

Las personas se juntan, obviamente, según su par- **354**
ticular carácter y disposición: el alegre siente natural afecto por la gente alegre, y el serio por las personas

serias. Esto no sucede solamente cuando se dan cuenta de la semejanza existente entre ellos y los demás, sino que se debe también al curso natural de la disposición, y a una cierta simpatía, manifiesta siempre entre caracteres similares. Cuando los hombres advierten la semejanza, ésta actúa a modo de relación, produciendo una conexión de ideas. Y cuando no la advierten, actúa mediante algún otro principio; y el hecho de que este último principio sea similar al primero deberá ser tenido por confirmación del razonamiento precedente.

La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que esté relacionada. Esta idea vivaz se transforma gradualmente en una verdadera impresión, ya que estas dos clases de percepción son en gran medida idénticas, y difieren sólo en sus grados de fuerza y vivacidad. Ahora bien, este cambio deberá realizarse con la mayor facilidad, a fin de que nuestro natural temperamento nos proporcione una tendencia hacia la misma impresión en otras personas, haciendo que esa impresión aparezca al menor motivo. En este caso, la semejanza convertirá la idea en impresión, y ello no solamente mediante la relación y transmisión de la vivacidad original a la idea relacionada, sino también por la presentación de materiales de tal clase que se inflamen con la más pequeña chispa. Y como en ambos casos surge de la semejanza un amor o afecto, podemos ver ahora que la simpatía por los demás es agradable solamente por proporcionar una emoción a los espíritus, dado que una simpatía fácil y sus emociones correspondientes es lo único común a la *relación de parentesco,* al *trato* y a la *semejanza.*

La fuerte propensión de los hombres al orgullo puede ser considerada como otro fenómeno similar. Después de haber vivido largo tiempo en una ciudad, sucede a menudo que, aunque ésta nos hubiera resultado al principio desagradable, nuestra aversión va

disminuyendo gradualmente según nos vamos familiarizando con los objetos, y conociendo cada vez mejor aunque sólo sean las calles y los edificios, de modo que el primitivo desagrado acaba convirtiéndose en la pasión opuesta[54]. La mente encuentra fácil y satisfactoria la contemplación de objetos a los que está acostumbrada, y los prefiere naturalmente a otros menos conocidos, aunque de suyo puedan ser más valiosos. Es por esta misma cualidad de la mente por lo que tendemos a abrigar una buena opinión de nosotros mismos y de todos los objetos que nos pertenecen. Estos aparecen bajo una luz más viva, son más agradables y, en consecuencia, resultan sujetos más adecuados de orgullo y vanidad que cualquier otra cosa. 355

Ahora que estamos tratando de las afecciones que sentimos por nuestras relaciones y conocidos, no estará de más observar algunos interesantes fenómenos que las acompañan. En la vida ordinaria, es fácil darse cuenta de que los hijos estiman que las relaciones con su madre se encuentran en gran medida debilitadas por el segundo matrimonio de ésta, y no guardan ya por ella la misma consideración que si hubiera seguido en estado de viudez. Y esto no sucede únicamente cuando los hijos han advertido alguna inconveniencia debida al segundo casamiento, o cuando el marido es con mucho inferior al primero, sino que tiene lugar aunque no se dé ninguna de estas circunstancias: es suficiente el hecho de que la madre pase a formar parte de otra familia. Esto mismo ocurre también, pero en un grado mucho menor, cuando es el padre quien se casa por segunda vez. Ciertamente, en este último caso no se cortan tanto los vínculos de sangre como cuando es la madre quien se casa. Estos dos fenómenos son interesantes por sí mismos, pero aún lo son más cuando se comparan entre sí.

---

[54] Un ejemplo análogo se encuentra al final del presente libro. Cf. *infra*, pág. 609.

Para producir una relación perfecta entre dos objetos, no solamente es necesario que la imaginación sea llevada del uno al otro por la semejanza; contigüidad o causalidad entre ellos, sino también que pase de nuevo del segundo al primero con la misma sencillez y facilidad. A primera vista, puede parecer que esto es una consecuencia necesaria e ineludible. Si un objeto es causa de otro, éste último es el efecto de esa causa. Lo mismo sucede con la contigüidad. Y como la relación es siempre recíproca, cabe pensar que, al pasar la imaginación del segundo al primero,
356 esta transición deberá ser siempre tan natural como cuando va del primero al segundo. Pero si examinamos el asunto más de cerca descubrimos fácilmente nuestro error. Supongamos, en efecto, que el segundo objeto tenga además de la relación recíproca con el primero una fuerte conexión con un tercer objeto: el pensamiento, que, en este caso, pasa del primer al segundo objeto, no realiza con la misma facilidad el camino inverso a pesar de que la relación siga siendo la misma, sino que, por medio de la nueva relación, pasa fácilmente al tercer objeto presente, que proporciona un nuevo impulso a la imaginación. De este modo, la nueva relación debilita el enlace entre el primer objeto y el segundo. La fantasía es mudable e inconstante por naturaleza, y estima siempre que una transición, realizada con igual facilidad en los dos sentidos, implica que los objetos están más fuertemente conectados que cuando solamente en un sentido es fácil el paso entre ellos. El movimiento en ambos sentidos establece una especie de doble enlace, y conecta mutuamente y del modo más estrecho e íntimo los objetos.

El segundo matrimonio de una madre no corta la relación entre padres e hijos, pues esta sola relación me basta para llevar la imaginación desde mí mismo a ella, con la mayor facilidad y sencillez. Pero una vez que la imaginación ha llegado a este punto, encuentra que su objeto está rodeado por tantas relaciones distintas que exigen su atención, que no sabe

ya a cuál preferir ni a qué nuevo objeto dirigirse. Los vínculos de interés y obligación unen a esa mujer con otra familia, lo que obstaculiza a la imaginación para realizar el camino inverso desde esta persona hacia mí, como sería necesario para hacer estable nuestra relación. El pensamiento no tiene ya esa necesaria vibración con la que procede fácilmente y con perfección, de modo que obedezca a su natural tendencia a cambiar: pasa con facilidad, pero encuentra dificultad para regresar. Y esta interrupción le lleva a considerar que la relación ha sido debilitada en mucha mayor medida que si la transición hubiera sido fácil y abierta en ambos sentidos.

Veamos ahora la razón de que este afecto no se siga con la misma intensidad cuando es el padre quien se casa por segunda vez; reflexionemos sobre lo ya probado, a saber, que aunque la imaginación
pase fácilmente de la contemplación de un objeto 357
menor a la de otro mayor, no regresa sin embargo con igual facilidad del mayor al menor. Cuando mi imaginación va desde mí mismo a mi padre, no pasa tan fácilmente de él a su segunda esposa, ni se figura que haya pasado a formar parte de otra familia; por el contrario, lo sigue considerando como el cabeza de la familia de que yo formo parte. La superioridad del padre impide efectuar al pensamiento una fácil transición de este hombre a su esposa, pero sigue dejando abierto el camino para regresar a mí mismo, a través de la relación de hijo y padre. Este último no se ve absolutamente sometido a la nueva relación adquirida; el doble movimiento o vibración del pensamiento sigue siendo por ello fácil y natural. Cediendo la fantasía a su inconstancia, el vínculo entre padre e hijo sigue conservando toda su fuerza e influencia.

Una madre no cree que el vínculo con su hijo se haya debilitado por compartir los vínculos con su esposo; tampoco ve debilitada un hijo su conexión con su padre porque su hermano participe también de ella. El tercer objeto está relacionado aquí con el

primero igual que con el segundo, de modo que la imaginación va y viene por ellos con la mayor facilidad.

Sección V[55]

DE NUESTRO APRECIO POR EL RICO Y PODEROSO

Nada tiende más fuertemente a proporcionarnos aprecio por una persona que su poder y riqueza, o al contrario, desprecio, que su pobreza y miseria. Y como aprecio y desprecio deben ser considerados como especies del amor y el odio, será conveniente explicar ahora estos fenómenos.

Afortunadamente, la mayor dificultad de este asunto no está en descubrir el principio que pueda producir tal efecto, sino en elegir el principio fundamental y predominante entre los varios que se nos presentan. La *satisfacción* que sentimos gracias a las riquezas ajenas y el *aprecio* que guardamos por quienes las poseen pueden ser atribuidos a tres causas distintas. *Primera*: a los objetos que poseen, tales
358 como casas, jardines, carruajes; éstas son cosas que, siendo agradables de suyo, producen necesariamente un sentimiento de placer en todo el que las contempla o considera. *Segunda*: a la esperanza de obtener ventajas del rico y poderoso, por hacernos éste partícipes de sus posesiones. *Tercera*: a la simpatía que

[55] Es curioso constatar la disparidad entre el tema de esta sección y la orgullosa afirmación de independencia con respecto a los grandes que hace Hume en su *Autobiografía* (página 21). Debe tenerse en cuenta que la Inglaterra hannoveriana estaba regida por una oligarquía de burgueses terratenientes: la *gentry* (cf. Ida Cappiello: *Hume, critico della ragione*. Nápoles, 1969; cap. 1: «La rara felicità dei tempi»), y que en ningún caso hace gala el filósofo de sentimientos democráticos (cf. *nota* 27 de la *Autobiografía*). Así, es notable su confesión de que «nos alejamos de la gente pobre cuanto podemos» (*supra*, pág. 428; hay muchos otros pasajes).

nos hace tomar parte en la satisfacción de quienes nos rodean. Todos estos principios pueden concurrir a la producción del presente fenómeno. El problema es saber a cuál de ellos deberemos atribuirla por encima de los demás.

El primer principio, la reflexión sobre objetos agradables, tiene ciertamente una influencia mayor de lo que a primera vista podríamos figurarnos. Raramente pensamos en lo que es bello o feo, agradable o desagradable, sin sentir una emoción de placer o desagrado. Y aunque estas sensaciones no se manifiesten muchas veces en nuestra forma corriente y despreocupada de pensar, es fácil descubrirlas en la lectura o la conversación. Los hombres de ingenio dirigen siempre sus palabras hacia asuntos llamativos para la imaginación, y los poetas no presentan nunca otros objetos que los que tienen esa misma naturaleza. El señor *Philips* ha escogido la *sidra* como objeto de un excelente poema [56]. La cerveza no habría resultado tan adecuada, pues no es tan agradable, ni al paladar ni a la vista. Pero con seguridad habría preferido utilizar como objeto el vino, si su tierra natal le hubiera proporcionado licor tan agradable. De esto podemos aprender que toda cosa agradable a los sentidos, también lo es en alguna medida a la fantasía, presentando al pensamiento una imagen de la satisfacción que su real aplicación proporciona a los órganos corporales.

Pero aunque estas razones puedan llevarnos a incluir este buen gusto de la imaginación en la elección de su objeto, entre las causas del respeto que sentimos por el rico y poderoso, hay muchas otras razones que nos impiden considerarla como la única causa, o la fundamental. En efecto, como las ideas de placer solamente pueden tener efecto por su vivacidad,

---

[56] *On Cyder,* de JOHN PHILIPS (1676-1708). Fue un poeta, autor de tragedias, odas y epístolas, de inspiración mediocre, pero elegante factura. Es conocida su parodia de Milton, *The splendid shilling.*

que les hace parecerse a impresiones, es más natural que tengan esa influencia aquellas ideas favorecidas
359 por mayor número de circunstancias y que muestren una tendencia natural a hacerse intensas y vivas; de este tipo son nuestras ideas de las pasiones y sensaciones experimentadas por un ser humano. Todo hombre nos es semejante, y por ello aventaja a cualquier otro objeto cuando actúa sobre nuestra imaginación.

Si consideramos además la naturaleza de esa facultad y el gran influjo que toda relación tiene sobre ella, nos convenceremos fácilmente de que, por muy agradables y vivas que puedan resultarnos las ideas de los vinos, la música o los placenteros jardines de que disfrutan los ricos, la fantasía no se detendrá en estos objetos, sino que dirigirá su atención a lo relacionado con ellos, y muy particularmente a la persona que los posee. Lo más natural será que la idea o imagen agradable produzca en este caso una pasión hacia la persona, por medio de la relación de ésta con el objeto, de modo que resulta ineludible que participe de la concepción original, ya que es objeto de la pasión derivada. Pero si esa persona forma parte de la concepción original y es considerada como disfrutando de estos objetos agradables, será entonces la *simpatía* quien sea propiamente causa de la afección; de este modo, el *tercer* principio es más poderoso y universal que el *primero*.

A esto hay que añadir que bastan el poder y las riquezas, aunque no sean empleados, para causar por sí solos un natural aprecio y respeto. En consecuencia, estas pasiones no surgen de la idea de ningún objeto bello o agradable. Es verdad que el dinero es como una especie de representación de tales objetos, pues proporciona el poder de obtenerlos, y que por esta razón puede juzgarse todavía adecuado para transmitir imágenes agradables que puedan dar lugar a la pasión; pero como esta posibilidad es muy remota, nos resulta más natural tomar un objeto contiguo, a saber la satisfacción que este poder propor-

ciona a la persona que lo posee. Aún nos convenceremos mejor de esto si consideramos que las riquezas representan los bienes de la vida solamente por medio de la voluntad de quien los emplea, y que por consiguiente llevan implícita en su misma naturaleza una idea de la persona, de modo que no pueden ser contempladas sin una especie de simpatía por las 360
sensaciones y placeres de ésta.

Podemos confirmar esto mediante una reflexión, que quizá le parezca a alguien demasiado sutil y refinada. Ya he señalado [57] que el poder, considerado aparte de su ejercicio, o no tiene ningún significado, o no es sino una posibilidad o probabilidad de existencia, mediante la cual un objeto se aproxima a la esfera de la realidad y tiene una influencia sensible sobre la mente. He señalado también [58] que, por una ilusión de la fantasía, parece esta aproximación mucho mayor cuando somos nosotros quienes poseemos ese poder, que cuando está en manos ajenas, y que en el primer caso los objetos parecen tocar las fronteras mismas de lo real, produciéndonos casi la misma satisfacción que si los poseyéramos de verdad. Sostengo ahora que, cuando apreciamos a una persona por sus riquezas, debemos participar de los sentimientos del propietario, y que, sin tal simpatía, la idea de los objetos agradables, que son los que proporcionan a esa persona el poder de producir la simpatía, no tendrá sino escasa influencia sobre nosotros. El avaro es respetado por su dinero, aunque apenas posee *poder;* esto es, apenas existe la *probabilidad,* e incluso la *posibilidad,* de que emplee su dinero en la adquisición de placeres y bienes vitales. Sólo a sus propios ojos parece este poder perfecto y completo; por consiguiente, tendremos que recibir sus sentimientos por simpatía, antes de tener una idea fuerte e intensa de estos placeres, o de apreciarle por esta causa.

---

57 Cf. II, I, 10; *supra,* pág. 433, y su *nota* 38.

58 Cf. II, I, 10; *supra,* pág. 436.

Así, hemos encontrado que el *primer* principio, es decir, *la idea agradable de aquellos objetos cuyo disfrute es proporcionado por las riquezas,* se reduce en gran medida al *tercero,* convirtiéndose en *simpatía* por la persona apreciada o amada. Vamos ahora a examinar el *segundo* principio, o sea, *la esperanza agradable de obtener ventajas,* a fin de ver la influencia que podremos correctamente asignarle.

Es obvio que aunque la riqueza y la autoridad confieren indudablemente a su poseedor el poder de prestarnos servicios, no cabe entender, con todo, este poder
361 al mismo nivel que el que esas cosas proporcionan al propietario, permitiéndole disfrutar y satisfacer sus propios apetitos. En este último caso, el amor propio aproxima fuertemente el poder a su ejercicio; para que se produzca en cambio un efecto similar en el primer caso, tendremos que suponer que a la riqueza va unida la benevolencia y la amistad. Sin esa circunstancia, es difícil concebir en qué podremos basar nuestra esperanza de obtener beneficios de las riquezas de otras personas; además, es absolutamente cierto que apreciamos y respetamos a los ricos aun antes de descubrir en ellos alguna disposición favorable para con nosotros.

Observo además que respetamos al rico y poderoso no solamente en casos en que no muestran la menor inclinación por ayudarnos, sino incluso cuando estamos tan alejados de su esfera de actividad que estas personas no pueden siquiera suponer que estaría en su poder el hacerlo. Los prisioneros de guerra son tratados siempre con un respeto adecuado a su condición; y lo cierto es que las riquezas determinan en gran medida la condición de una persona. Y si el nacimiento o las cualidades participan también en la determinación de esa condición, esto mismo nos sigue proporcionando un argumento de la misma clase. ¿A quién se llama en efecto hombre de buena cuna, sino al descendiente de una larga sucesión de antepasados y que obtiene nuestra estima por la relación que guarda con personas a quienes estimamos? Son sus

antepasados, pues, quienes son de algún modo respetados en razón de sus riquezas, aun estando muertos, y, en consecuencia, sin que esperemos ya nada de ellos.

Sin embargo, y a fin de no tener que recurrir a ejemplos tan extremos como éstos de prisioneros de guerra, y de personas muertas, para probar este desinteresado aprecio por los ricos, prestaremos alguna atención a fenómenos que nos suceden en la vida y la conversación cotidianas. Cuando un hombre de buena posición está en compañía de extraños, trata a éstos naturalmente con grados de respeto y deferencia distintos según la información que tenga de sus distintas fortunas y condiciones, a pesar de que es imposible que intente, no ya proponerse, sino ni siquiera aceptar quizá favor alguno de esas personas. Un viajero es siempre acogido y tratado cortésmente por los demás según que sus pertenencias y equipaje revelen un hombre de fortuna grande o moderada. En resumen, los 362
diferentes rangos de las personas están en gran medida regulados por la riqueza, lo mismo con respecto a superiores que a inferiores, a extraños que a conocidos.

De hecho, cabe oponerse aquí a estos argumentos, aduciendo la influencia de las *reglas generales*. Puede objetarse que, al estar acostumbrados a esperar socorro y proteción del rico y poderoso, y estimarlos por esta razón, extendemos estos mismos sentimientos a quienes se asemejen a esas personas por su fortuna, aunque nunca podamos esperar beneficio alguno de ellos. La regla general sigue prevaleciendo, y, al proporcionar una inclinación a la imaginación, arrastra a la vez a la pasión, de la misma manera que si su objeto propio existiera realmente.

Sin embargo, fácilmente se verá que este principio no se da en este caso, si tenemos en cuenta que, para establecer una regla general y extenderla más allá de sus límites, se requiere una cierta uniformidad en nuestra experiencia, y también que el número de casos que confirmen la regla sea muy superior a los contrarios. Pero aquí sucede justamente al revés. De entre

un centenar de hombres de crédito y fortuna con quienes pueda tropezarme, quizá no exista ni uno del que pueda esperar beneficios, de modo que es imposible que ninguna costumbre pueda prevalecer en el presente caso.

En suma, no queda otra cosa que pueda proporcionarnos aprecio por el poder y las riquezas, y desprecio por la miseria y la pobreza, que no sea el principio de *simpatía,* gracias al cual participamos de los sentimientos del rico y el pobre, y tomamos parte en su placer o desgracia. Las riquezas producen satisfacción a quien las posee, y esta satisfación pasa al que las observa por medio de la imaginación, que produce una idea semejante en fuerza y vivacidad a la impresión original. Esta idea o impresión agradable está conectada con el amor, que es una pasión agradable y procede de un ser pensante y consciente, que es el objeto mismo del amor. Es de esta relación de impresiones, y de la identidad de ideas, de donde surge la pasión, de acuerdo con mi hipótesis.

El modo mejor de convencernos de esta opinión con-
363 siste en lanzar una mirada de conjunto sobre el universo y observar cómo actúa la fuerza de simpatía en todo el reino animal, así como la fácil comunicación de sentimientos de un ser pensante a otro. En todas las criaturas que no devoran a otras ni se hallan agitadas por violentas pasiones aparece un notable deseo de compañía, que les lleva a agruparse, a pesar de que con ello no se propongan alcanzar ventaja alguna. Esto se ve de forma aún más notable en el hombre, que es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mayores ventajas [59]. No podemos concebir deseo alguno

---

[59] Ataque indirecto (a través de concepciones hutchesonianas) a la doctrina del egoísmo radical, de Hobbes —y a su modificación por Mandeville—. En cualquier caso, los años que Hume pasó en Francia, y su lectura de obras de los «hommes d'esprit», reforzaron considerablemente el sentimentalismo moral humeano. «Hume compartía estos rasgos distintivos de la naturaleza humana con los espíritus más 'femeninos' del siglo XVIII. Por ejemplo, con Vauvenargues, para

que no tenga referencia a la sociedad. La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. Todo placer languidece cuando no se disfruta en compañía, y todo dolor se hace más cruel e insoportable. El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas. Aunque todos los poderes y elementos de la naturaleza conspiren para servir y obedecer a un hombre; aunque el sol salga y se ponga según su voluntad, el mar y los ríos se agiten cuando él desee, y la tierra produzca espontáneamente todo cuanto le pueda ser provechoso o agradable, ese hombre seguirá siendo miserable hasta que se le proporcione al fin otra persona a quien hacer partícipe de su alegría, y de cuyo aprecio y amistad pueda disfrutar.

Podemos confirmar esta conclusión, inferida de una visión general de la naturaleza humana, mediante ejemplos particulares en que cabe apreciar muy claramente la fuerza de simpatía. La mayor parte de los distintos tipos de belleza se deriva de este origen; aunque nuestro objeto primero sea algún pedazo insensible e inanimado de materia, raramente nos detenemos en él, sino que llevamos nuestra atención a su influencia sobre crituras sensibles y racionales. Quien nos enseña una casa o un edificio muestra particular interés en señalarnos la conveniencia de las habitaciones, lo ventajoso de su disposición y el poco espacio perdido en escaleras, antecámaras y pasillos; y de hecho es evidente **364**

---

quien la naturaleza no es lo mismo que la razón, sino que consiste en sentimiento, instinto, *coeur,* y que dice: 'Le bon instinct n'a pas besoin de la raison, mais la donne' *(Max.* 128). Y esto sin mencionar a Rousseau.» (HEINEMANN: *David Hume.* París, 1940; pág. 60, n. 1.) La *Autobiografía* muestra abundantes alusiones (especialmente en el último párrafo) a esta sociable cordialidad que el filósofo mantuvo, en la teoría y en su propia vida.

que su belleza consiste principalmente en estas circunstancias. La observación de la conveniencia produce placer, pues la conveniencia es algo bello. ¿Pero de qué modo produce placer? La verdad es que nuestro propio interés no está implicado en ello en lo más mínimo; y como ésta es una belleza interesada y, por así decirlo, no puramente formal, tendrá que deleitarnos simplemente por comunicación y simpatía con el propietario del inmueble. Participamos de su interés mediante la fuerza de la imaginación, y sentimos la misma satisfacción que la que en esa persona producen naturalmente tales objetos.

Esta observación se extiende a las mesas, sillas, escritorios, chimeneas, carruajes, guarniciones, aperos de labranza y, desde luego, a toda obra de arte, ya que es una regla universal que la belleza de estas cosas se debe ante todo a su utilidad y a su adecuación con el fin a que están destinadas. Pero ésta es una ventaja que concierne únicamente a su propietario, de modo que no podrán interesar al simple espectador sino por simpatía.

Es evidente que nada hace más agradable a un campo que su fertilidad, y que apenas ventaja alguna de adorno o situación podrá igualar esa belleza. Lo mismo sucede con los árboles y plantas particulares, así como con el campo en que crecen. No sé si una pradera exuberante de retamas y aliaga puede ser de suyo tan bella como una colina cubierta de viñedos y olivos; en todo caso, nunca se lo parecerá a quien conozca bien el valor de cada una. Y esta es una belleza simplemente para la imaginación, sin fundamento en lo que aparece a los sentidos. Fertilidad y valor tienen una referencia plena al uso, y éste a la riqueza, alegría y abundancia, cosas de las que no tenemos esperanza alguna de participar, aunque tomemos parte en ellas gracias a la vivacidad de la fantasía, disfrutando en alguna medida de ellas junto con su propietario [60].

---

[60] Esta reducción de la belleza a la utilidad revela claramente la ceguera de Hume para los problemas estéticos. Compárese, por ejemplo, esta posición con la sostenida en la

No existe regla más razonable en pintura que la de equilibrar las figuras, colocándolas con la mayor exactitud en su adecuado centro de gravedad. Una figura mal equilibrada es desagradable, porque evoca las ideas de su caída, desgracia y dolor, ideas que resultan dolorosas cuando por simpatía adquieren algún grado de 365
fuerza y vivacidad.

A esto hay que añadir que el elemento principal de la belleza personal consiste en un aire de salud y vigor, y en una disposición tal de los distintos miembros que manifieste fuerza y actividad. No es posible explicar esta idea de belleza sino por medio de la simpatía [61].

En general podemos decir que las mentes de los hombres son espejos unas de otras, y esto no sólo porque cada una de ellas refleja las emociones de las demás, sino también porque la irradiación de las pasiones, sentimientos y opiniones puede ser en muchas ocasiones reverberada, e ir decayendo por grados imperceptibles [62]. Así, el placer que un hombre rico obtiene de sus posesiones causa en el observador placer y aprecio, por reflejarse en su mente; a su vez, estos sentimientos aumentan el placer del poseedor cuando advierte que son percibidos y que se simpatiza con él y, al ser una vez más reflejados, se convierten en nueva fuente de placer y aprecio en el observador. Ciertamente, en los ricos existe una satisfacción original derivada del poder de disfrutar de todos los placeres de la vida; y como ésta es la naturaleza y esencia misma de las riquezas, deberá ser el origen primero de todas las pasiones que producen. Una de las más importantes pasiones derivadas de las riquezas consiste en el amor y aprecio de los demás, que depende por tanto de una simpatía con el placer del propietario.

---

penetrante «Analítica del juicio estético», de la *Crítica del juicio*. de KANT.

61 Cf. III, III, 1; espec. pág. 766.

62 Esta *óptica* de las emociones humanas (con curiosas resonancias leibnizianas) muestra de nuevo los esfuerzos de Hume por parafrasear a Newton en el campo psíquico.

Pero también éste tiene, gracias a sus riquezas, una segunda satisfacción, que surge del amor y aprecio que obtiene por ellas. Esta satisfacción no consiste sino en una reflexión sobre ese placer original que experimenta en sí mismo. Esta satisfacción derivada, o vanidad, se convierte en una de las principales ventajas de las riquezas, y es la razón fundamental de que deseemos poseerlas o de que las estimemos cuando son otras personas quienes las poseen. Aquí se produce, por consiguiente, un tercer reflejo del placer original, pero después de éste resulta ya difícil distinguir entre imágenes y reflexiones, por razón de su vaguedad y confusión.

366 **Sección VI**

DE LA BENEVOLENCIA Y LA COLERA

Las ideas pueden ser comparadas con la extensión y solidez de la materia, y las impresiones —especialmente las de reflexión— con los colores, sabores, olores y demás cualidades sensibles. Las ideas no admiten nunca una total unión, sino que están dotadas de una especie de impenetrabilidad por la que se repelen mutuamente, siendo susceptibles de formar un compuesto por su yuxtaposición, pero no por su mezcla. En cambio, las impresiones y pasiones son susceptibles de unión completa, del mismo modo que los colores pueden mezclarse unos con otros tan perfectamente que cada uno de ellos puede perder su identidad, y contribuir únicamente a modificar la impresión uniforme que surge del conjunto [63]. Algunos de los fenómenos

[63] Ya hemos aludido a este pasaje en *nota* 43. KEMP SMITH apunta que esta incoherencia sólo es explicable si estos pasajes corresponden «a un estadio en el pensamiento de Hume en el que partía de, y seguía manteniendo, la concepción hutchesoniana de las cualidades primarias, en cuanto ideas que nunca han sido impresiones, y que pueden ser, por consiguiente, contrastadas con ellas» *(op. cit.,* pág. 49). Cf. también III, I, 2; pág. 635, y nuestra *nota* 75 del libro I.

más interesantes de la mente humana se derivan de esta propiedad de las pasiones.

Al examinar los elementos susceptibles de mezcla con el amor y el odio comienzo, de algún modo, a darme cuenta del infortunio que ha venido acompañando a todo sistema de filosofía de que el mundo haya tenido noticia. Cuando se han explicado las operaciones de la naturaleza mediante una determinada hipótesis, se ha visto generalmente que, además de los experimentos que se adecuaban exactamente a los principios que deseábamos establecer, existía siempre algún fenómeno más obstinado que no se doblegaba con tanta facilidad a nuestros propósitos. No tenemos por qué sorprendernos de que esto pueda suceder en la filosofía natural. La esencia y composición de los cuerpos externos es algo tan oscuro que no tenemos más remedio que vernos envueltos en contradicciones y absurdos en nuestros razonamientos, o, más bien, conjeturas, sobre estas cosas. En cambio, y dado que las percepciones de la mente son perfectamente conocidas, y ya he empleado toda la cautela imaginable al formular conclusiones acerca de ellas, he abrigado siempre la esperanza de verme libre de las contradicciones que acompañan a cualquier otro sistema. Y si tengo ahora en cuenta la dificultad presente, no veo que se
oponga en lo más mínimo a mi sistema; lo único que 367
hace es apartarlo un tanto de esa simplicidad que hasta el momento ha sido su principal fuerza y belleza [64].

---

[64] Esta es una forma retórica de decir que el propio sistema humeano (paralelismo entre los dos grupos de pasiones indirectas) se enfrenta ahora a fenómenos para los que no parece tener principios explicativos. Orgullo y humildad permanecen dentro del espíritu; amor y odio, en cambio, son *dinámicos:* no sólo nos llevan a otra persona, sino que nos incitan a obrar en favor o en contra de ella. Para evitar esta disparidad, «Hume se embarca en una 'química mental'... que está bien lejos de las 'existencias distintas' conectadas solamente por relaciones asociativas... Las pasiones se van pareciendo cada vez menos a sensaciones». (PASSMORE: *op. cit.,* página 128.) Las continuas concesiones parecen mostrar que, aun para el genio de Hume, era tarea imposible unir el sentimentalismo hutchesoniano con el asociacionismo mecánico.

Las pasiones de amor y odio están seguidas en todo momento por benevolencia y cólera; o, más bien, diremos que están unidas a estos sentimientos. Y es esta unión la que distingue fundamentalmente estas afecciones y las del orgullo y la humildad. En efecto, estas últimas pasiones son puras emociones del alma, y no están acompañadas por deseo alguno, ni nos incitan inmediatamente a la acción. En cambio, el amor y el odio no son algo completo en sí mismo, ni se detienen en la emoción que producen, sino que impulsan a la mente a algo más. El amor está siempre seguido por un deseo de felicidad para con la persona amada, y por una aversión contra su desgracia, mientras que el odio produce deseo de desgracia, y aversión contra la felicidad de la persona odiada. Merece que dediquemos nuestra atención al examen de una diferencia tan notable entre estos dos grupos de pasiones, el orgullo y la humildad, el amor y el odio, que en tantos otros puntos se corresponden mutuamente.

La conjunción de este deseo y aversión con el amor y el odio puede ser explicada mediante dos hipótesis diferentes. Según la primera, el amor y el odio no tienen solamente una *causa* productora, a saber: placer y dolor, y un *objeto* al que se dirigen, a saber: una persona o ser pensante, sino también un *fin* que se esfuerzan por alcanzar, a saber: la felicidad o desgracia de la persona amada u odiada. Y es la combinación de todos estos puntos la que constituye una sola pasión. De acuerdo con esta hipótesis, el amor no es sino el deseo de felicidad para con otra persona, y el odio el deseo de su desgracia. Deseo y aversión constituyen la naturaleza misma de amor y odio. No es solamente que sean inseparables, sino que son la misma cosa.

Pero esto es evidentemente contrario a la experiencia. Aunque sea verdad que nunca amamos a alguien sin desear su felicidad, ni lo odiamos sin desear su desgracia, estos deseos se deben únicamente a las ideas de felicidad o desgracia de nuestro amigo o enemigo que la imaginación nos presenta, y en nada suponen algo absolutamente esencial al amor y el odio. Son

ciertamente los sentimientos más obvios y naturales de 368
estas afecciones, pero no los únicos. Las pasiones pueden manifestarse de cien modos distintos, y subsistir durante bastante tiempo sin necesidad de que pensemos en la felicidad o desgracia de sus objetos; esto prueba claramente que estos deseos no son idénticos al amor y el odio, ni forman un elemento esencial de estas pasiones.

Podemos, pues, inferir que benevolencia y cólera son pasiones diferentes al amor y el odio, y que tan sólo se encuentran unidas a ellos en virtud de la constitución original de la mente. Igual que la naturaleza ha proporcionado a los cuerpos ciertos apetitos e inclinaciones a los que modifica o hace aumentar o disminuir según la situación de los fluidos o los sólidos, de la misma manera ha procedido con la mente. Según que estemos poseídos de amor u odio, surge en la mente el correspondiente deseo de felicidad o desgracia de la persona objeto de estas pasiones, y de la misma forma varía con cada variación de las pasiones opuestas. Considerado en abstracto, este estado de cosas no es necesario. Amor y odio pueden haber estado muy bien desligados de deseos de ese tipo, o bien su conexión particular puede haber sido totalmente opuesta. Si la naturaleza lo hubiera querido, el amor podría haber tenido el mismo efecto que el odio, y el odio que el amor. No veo contradicción alguna en suponer que el deseo de que se produzcan desgracias vaya unido al amor, y el de felicidad al odio. Si la sensación de la pasión y la del deseo fueran opuestas, la naturaleza podría haber modificado la sensación sin alterar la tendencia del deseo, haciendo de esta forma que ambas cosas fueran compatibles entre sí.

Sección VII

DE LA COMPASION

Pero aunque el deseo de felicidad o desgracia de otras personas, según nuestro amor u odio hacia ellas, sea un instinto arbitrario y original implantado en nuestra naturaleza, en muchas ocasiones encontramos
369 que esto es falso, y que el deseo puede surgir de principios secundarios. La *piedad* consiste en inquietarse por la desgracia ajena, mientras que la *malicia*[65] es alegrarse por ello, sin que amistad o enemistad alguna ocasione esta inquietud o alegría. Sentimos piedad aun por personas extrañas, que, en cuanto tales, nos son perfectamente indiferentes. Cuando nuestra aversión hacia otro hombre se debe a haber recibido de él alguna ofensa o injuria, esto ya no es exactamente malicia, sino deseo de venganza. Ahora bien, si examinamos estas afecciones de piedad y malicia, encontraremos que son secundarias, y se deben a afecciones originales modificadas por alguna particular inclinación del pensamiento o imaginación.

La pasión de la *piedad* puede ser explicada fácilmente a partir del razonamiento anterior acerca de la *simpatía*. Tenemos una viva idea de todo aquello que nos está relacionado. Todas las criaturas humanas nos están relacionadas por semejanza. Por consiguiente, sus personas, intereses, pasiones, dolores y placeres tienen que impresionarnos vivamente y producir en nosotros una emoción parecida a la original, pues una idea vivaz se convierte con facilidad en impresión. Si esto es verdad en general, tanto más lo será con respecto a la aflicción y la tristeza, que tienen siempre

---

[65] *Malice*. El término es ambiguo en inglés y castellano. ARDAL *(op. cit.*, pág. 63) sugiere que el término podría englobar las expresiones alemanas *Schadenfreude* y *Böswilligkeit:* respectivamente, alegría y deseo de la desgracia ajena (en nuestro idioma podríamos hablar de envidia —sentido negativo— y mala intención).

una influencia más intensa y duradera que ningún placer o alegría.

El espectador de una tragedia pasa por una larga serie de afecciones: lástima, terror, indignación, etc., que el poeta representa en los personajes en escena. Como hay muchas tragedias de final feliz, pero no existe ninguna de calidad que no contenga algunos reveses de fortuna, el espectador tendrá que simpatizar con todas estas incidencias, y aceptar lo mismo la alegría ficticia que cualquier otra pasión. Por consisiguiente, a menos que se afirme que cada pasión distinta es producida por una distinta cualidad original, no derivada del principio general de la simpatía antes explicado, habrá que admitir que todas ellas surgen de tal principio. Hacer una excepción por una de ellas debe parecer algo muy poco razonable. Como todas ellas están primero presentes a la mente de una persona y luego aparecen a la mente de otra, y como el modo de su aparición, primero como idea y luego como impresión, es en todos los casos el mismo, la transición tendrá que derivarse del mismo principio. Estoy absolutamente convencido de que este modo de 370
razonar tendrá que ser considerado verdadero tanto en filosofía natural como en la vida cotidiana.

A esto hay que añadir que, en gran medida, la piedad depende de la contigüidad, y aun de la contemplación directa del objeto, lo que prueba que se deriva de la imaginación. Sin mencionar que las mujeres y niños tienden mucho más a la piedad, en cuanto que se ven guiados más fuertemente por esa facultad. La misma debilidad que les lleva a temblar a la vista de una espada desnuda, aunque esté en manos de su mejor amigo, les hace sentir vehemente piedad por aquéllos en quienes hallan pena o aflicción. Los filósofos que derivan esta pasión de no sé qué reflexiones sutiles sobre la inconstancia de la fortuna y el hecho de que podamos vernos sometidos a las mismas desgracias que vemos en otros, encontrarán que esta observación —y sería fácil mostrar muchas otras— contradice todas esas teorías.

Solamente nos queda por señalar en esta pasión un fenómeno realmente interesante, y consistente en que, cuando se comunica, la pasión de simpatía adquiere fuerzas a veces de la debilidad misma de su original, y que incluso aparece por una transición realizada desde afecciones que no existen. Así, cuando una persona obtiene un cargo honroso, o hereda una gran fortuna, nos alegramos siempre por su prosperidad, en tanto mayor grado, cuanta menor importancia parezca darle a esas cosas, o mayor ecuanimidad e indiferencia muestre en su disfrute. De igual manera, el hombre a quien no pueden abatir las desgracias resulta el más compadecido, en virtud de su paciencia; y si esa virtud llega a tal grado que suprima toda sensación de desagrado, ello aumentará aún más la simpatía. Cuando una persona de mérito cae en lo que vulgarmente se considera una desgracia grande, nos hacemos una idea de su condición, y, llevando nuestra fantasía de la causa al efecto habitual, concebimos primero una idea vivaz de sus sufrimientos, y sentimos después la impresión de éstos, pasando totalmente por alto esa grandeza de alma que eleva a ese hombre por encima de tales emociones, o atendiendo a esa virtud solamente para incrementar nuestra admiración, amor y afecto por tal persona.
371 Encontramos por experiencia que es un determinado grado de pasión el que habitualmente está unido a una determinada desgracia; y así, aunque el caso presente constituya una excepción, la imaginación se ve aquí afectada por la *regla general,* haciéndonos concebir una viva idea de la pasión o, más bien, a sentir la pasión misma, como si aquella persona estuviera realmente embargada por ella. A estos mismos principios se debe que nos avergoncemos por el comportamiento de quienes se conducen estúpidamente ante nosotros, aunque ellos mismos no muestren vergüenza alguna ni parezcan darse cuenta en lo más mínimo de su estupidez. Todo esto se debe a la simpatía, pero ésta es aquí unilateral, sin atender al otro lado de sus objetos, que tiene un efecto contrario y podría destruir por completo la emoción surgida ante la primera aparición.

Tenemos también ejemplos en que la indiferencia e insensatez ante el infortunio incrementa nuestro interés por el infortunado, aun cuando la indiferencia que muestre no se deba a virtud ni a grandeza de alma de ningún tipo. El que se cometa un asesinato contra personas dormidas y enteramente ajenas a su suerte supone una circunstancia agravante; de igual modo hablan los historiadores de un príncipe todavía niño que, en manos de sus enemigos, resulta tanto más digno de compasión cuanto menos advierte su desdichada situación. Como nosotros sí conocemos lo angustioso del caso, ello nos proporciona una vida idea, y una sensación de pesar, que es la pasión que *generalmente* acompaña a esa idea. Y esta idea se hace aún más intensa, y la sensación más violenta, en razón del contraste con la ignorancia que de su suerte tiene esa persona, y la sensación de confianza que presenta. Un contraste, del tipo que sea, no deja de afectar en ningún caso a la imaginación, especialmente si es el asunto mismo el que lo ofrece; y es de la imaginación de quien depende enteramente la piedad *.

---

* Para evitar toda ambigüedad, debo señalar que cuando opongo la imaginación a la memoria, entiendo en general por aquélla la facultad que presenta nuestras ideas más débiles. En todos los demás casos, y especialmente cuando la opongo al entendimiento, me refiero a esta misma facultad, de la imaginación, sólo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables [66].

[66] Una observación casi idéntica (con la interesante fluctuación «entendimiento/razón») en I, III, 9; pág. 189, n., y nuestra *nota* 89, *ad loc.* En castellano podríamos tomar aquí «imaginación» como *fantasía:* «locus» de ideas aún no regidas (o muy débilmente) por los principios asociativos.

372 **Sección VIII**

DE LA MALICIA Y LA ENVIDIA

Vamos a explicar ahora la pasión de la *malicia,* cuyos efectos son similares a los del odio, igual que los de la piedad lo eran a los del amor, y que nos proporciona alegría por los sufrimientos y desgracias de otras personas sin que por su parte medie ofensa o agravio alguno.

En tan escasa medida se hallan los hombres gobernados por la razón en sus sentimientos y opiniones, que juzgan siempre a los objetos más por comparación que por su valor y mérito intrínsecos. Cuando la mente considera algún grado de perfección, o se encuentra acostumbrada a él, todo aquello que no lo iguale tiene el mismo efecto sobre las pasiones que si fuera defectuoso y malo, aunque de suyo sea estimable. Esta es una cualidad *original* del alma parecida a otra de que tenemos diaria experiencia en nuestro cuerpo. Si un hombre tiene una mano caliente y otra fría, la misma agua le parecerá simultáneamente caliente y fría, de acuerdo con la respectiva disposición de sus órganos [67]. Cuando un grado pequeño de una cualidad sigue a otro mayor, produce la misma sensación que si fuera menor de lo que realmente es, y a veces parece corresponder incluso a la cualidad opuesta. Si a un dolor violento le sigue otro pequeño, éste último parece no ser nada, o más bien se convierte en placer; por el contrario, un dolor violento luego de uno pequeño resulta doblemente doloroso y molesto.

Nadie puede dudar de que esto es así por lo que respecta a nuestras pasiones y sensaciones, pero puede que se presente alguna dificultad por lo que respecta

[67] El ejemplo es de BERKELEY: *Three Dialogues between Hylas and Filonus,* I (hay trad. esp. de V. Viqueira, Buenos Aires, 1952; pág. 24). También corresponden a concepciones berkeleyanas los ejemplos ópticos que líneas después señala Hume. Cf. pág. 182, y la correspondiente *nota* 84.

a nuestras ideas y objetos. Aunque un objeto aumente o disminuya a la vista o a la imaginación según se compare con otros, su idea e imagen siendo las mismas, con igual extensión en la *retina* y en el cerebro y órgano perceptivo. Los ojos refractan los rayos de luz y los nervios ópticos conducen las imágenes al cerebro de la misma manera, ya le haya precedido al objeto otro grande o pequeño; tampoco la imaginación altera las dimensiones de su objeto porque éste haya sido comparado con otros. Entonces, ¿cómo es posible que a partir de la misma impresión, y de la misma idea, 373
hagamos juicios tan diferentes referidos a un mismo objeto, de modo que unas veces admiramos su tamaño y otras despreciamos su pequeñez? Esta variación en nuestros juicios tendrá ciertamente que proceder de una variación en alguna percepción, pero como la variación no está en la inmediata impresión o idea del objeto, deberá encontrarse en alguna otra impresión que lo acompañe.

A fin de explicar este asunto, mencionaré simplemente dos principios, uno de los cuales será explicado más detalladamente en el curso de este tratado, mientras que del otro se ha hablado ya. Creo que puede establecerse con certeza, como máxima general, que no aparece ante los sentidos objeto alguno, ni se forma imagen en la fantasía, que no estén acompañados de alguna emoción o movimiento correspondiente por parte de los espíritus animales, y que, aunque la costumbre nos pueda llevar a pasar por alto esta sensación y a confundirla con el objeto o idea, nos resultará sencillo separar y distinguir ambas cosas mediante experimentos cuidadosos y exactos. Tomemos como ejemplo simplemente los casos de la extensión y el número: es evidente que cualquier objeto de gran tamaño, como el océano, una extensa llanura, una alta cadena de montañas, un anchuroso bosque, o bien un conjunto muy numeroso de objetos, como un ejército, una flota o una multitud, excitan en la mente una sensible emoción, así como que la admiración que la aparición de objetos de este tipo produce, constituye

uno de los placeres más intensos de que la naturaleza humana pueda gozar. Ahora bien, como esta admiración aumenta o disminuye según lo hagan los objetos, podemos concluir, de acuerdo con nuestros principios anteriores *, que éste es un efecto compuesto procedente de la conjunción de los distintos efectos surgidos de cada parte de la causa. Por tanto, toda parte de extensión y toda unidad numérica están acompañadas por una separada emoción cuando son concebidas por la mente. Y aunque esa emoción no siempre sea agradable, contribuye sin embargo, mediante su conjunción con otras o agitando los espíritus en un grado
374 adecuado, a producir admiración, que es siempre agradable [68]. Y si se admite que tal cosa sucede con respecto a la extensión y el número, no puede haber dificultad en que lo admitamos en los casos de virtud y vicio, ingenio y estupidez, riqueza y pobreza, felicidad y desgracia, y otros de este tipo, que están siempre acompañados de una evidente emoción.

El segundo principio que señalaré aquí es el de nuestra adhesión a *reglas generales* [69], que tan poderosa influencia ejerce sobre las acciones y el entendimiento, y que es capaz de imponerse a los mismos sentidos. Una vez que se ha encontrado por experiencia que un objeto está siempre acompañado por otro, siempre que se manifieste el objeto primero —aun modificado en circunstancias muy importantes— pasamos rápida y naturalmente a concebir el segundo, y nos hacemos de él una idea tan viva e intensa como

---

* Libro I, parte III, sec. 15.

68 Sobre este «atomismo pasional», cf. pág. 218, y la correspondiente *nota* 93. Como indica Hume, el principio volverá a emplearse en II, II, 10; *infra,* pág. 532. Cf. también II, III, 9; *infra,* págs. 567 y ss. En todo caso, el argumento no parece probativo: de que nos impresione una montaña o un ejército no se sigue que, proporcionalmente, nos impresione —por poco que sea— una piedra o un soldado. El todo forma aquí una *Gestalt* distinta al conjunto mecánico de sus partes.

69 Cf. I, III, 9 y 10; II, I, 6, y también nuestra anterior *nota* 25.

si hubiéramos inferido su existencia mediante la más exacta y genuina conclusión de nuestro entendimiento. No hay nada que pueda deesngañarnos; ni siquiera nuestros sentidos, que, en vez de corregir este falso juicio, se hallan a menudo pervertidos por él y parecen conferir autoridad a sus errores.

De estos dos principios y de la influencia de la comparación, antes explicada, infiero una conclusión muy breve, pero decisiva. Todo objeto está acompañado por alguna emoción proporcional: un objeto grande, por una emoción grande; un objeto pequeño, por una emoción pequeña. Por tanto, un *objeto* grande que sigue a otro pequeño produce una *emoción* grande después de otra pequeña. Ahora bien, una emoción grande que sigue a otra pequeña se hace todavía más grande, y se extiende más allá de sus proporciones normales. Y como hay un cierto grado de emoción acompañando por lo común a cada determinada magnitud de un objeto, cuando la emoción aumenta nos imaginamos naturalmente que también lo ha hecho el objeto. El efecto dirige nuestra atención a su causa habitual: un cierto grado de emoción, a una cierta magnitud del objeto; y no nos cuidamos de si la comparación es susceptible de cambiar la emoción sin cambiar cosa alguna en el objeto. Quienes estén familiarizados con la parte metafísica de la óptica, y sepan cómo transferimos a los sentidos los juicios y conclusiones del entendi- 375
miento, entenderán fácilmente toda esta operación.

Con todo, y dejando aparte este nuevo descubrimiento de una impresión que calladamente acompaña a toda idea, tendremos que admitir, al menos, el principio del que surgió el descubrimiento mismo: *que los objetos parecen más o menos grandes en comparación con otros.* Este principio está refrendado por tal número de ejemplos que nos resulta imposible ponerlo en duda; pues bien, es de este principio de donde afirmo que se derivan las pasiones de malicia y envidia.

Es evidente que debemos obtener una mayor o menor satisfacción o desagrado por reflexionar sobre

nuestra propia condición y circunstancias, según que parezcan más o menos afortunadas o desgraciadas, y en proporción también al grado de riqueza, poder, méritos y reputación que creamos poseer. Ahora bien, como raramente juzgamos los objetos por su valor intrínseco, sino que más bien tenemos noción de ellos por comparación con otros, se sigue que, según observemos una mayor o menor felicidad o desgracia en otras personas, tendremos así que estimar la nuestra, y sentir por ello un consecuente dolor o placer. La desgracia ajena nos proporciona una idea más viva de nuestra felicidad; la felicidad ajena, de nuestra desgracia. Por ello, la primera produce deleite y la segunda malestar.

Hay aquí, pues, una especie de piedad al revés, o sea, sensaciones que en el espectador se manifiestan al contrario de como las experimenta la persona en que se observan. En general, podemos observar que en todas las clases de comparación, un objeto nos lleva siempre a obtener, al compararlo con otro, una sensación contraria a la que surge de este mismo objeto cuando es examinado directa e inmediatamente. Un objeto pequeño hace que otro grande parezca aún mayor. Un objeto grande, que otro pequeño parezca aún menor. La fealdad produce de suyo desagrado, pero nos hace obtener un nuevo placer si la comparamos con un objeto bello, cuya belleza se ve acrecentada por esa fealdad; por el contrario, la belleza, que de suyo proporciona placer, nos hace obtener nuevo dolor si la comparamos con algo feo, cuya fealdad
376 se ve acrecentada por esa belleza. Lo mismo deberá suceder, por consiguiente, con la felicidad y la miseria. El examen directo del placer ajeno nos proporciona naturalmente placer; por tanto, produce dolor si se compara con nuestro propio placer. El dolor ajeno, por sí mismo, nos resulta doloroso, pero en cuanto que acrecienta la idea de nuestra propia felicidad, nos proporciona placer.

No será extraño que podamos experimentar una sensación opuesta, según la felicidad o desgracia ajenas,

desde el momento en que encontramos que la misma comparación puede darnos una especie de malicia contra nosotros mismos, haciendo que nos alegremos por nuestras penas y nos entristezcamos por nuestros placeres. Así, el recuerdo de males pasados nos resulta agradable cuando estamos satisfechos de nuestra condición presente; por el contrario, nuestros pasados placeres producen malestar actualmente si no disfrutamos de nada parecido. Y como la comparación es del mismo tipo que cuando reflexionamos sobre los sentimientos ajenos, deberá ir acompañada de los mismos efectos.

Es más, una persona puede llevar esta malicia contra sí misma incluso a su fortuna actual, y hacerlo hasta tal punto que intencionadamente busque afligirse, aumentando sus dolores y tristezas. Esto puede suceder por dos motivos. *Primero:* por la desgracia e infortunio en que se encuentre un amigo o ser querido. *Segundo:* por sentir remordimiento de un crimen del que es culpable. Estos dos apetitos irregulares hacia el mal se derivan del principio de comparación. Quien se entrega a algún placer mientras que su amigo sufre algún pesar, siente más vivamente el dolor reflejo del amigo, en virtud de una comparación con el placer original del que goza. De hecho, este contraste debería avivar también el placer presente. Pero como se supone que en este caso es el pesar la pasión dominante, todo aumento cae de su lado y es absorbido por esa pasión, sin actuar en absoluto sobre la afección contraria. Ocurre aquí como en esas penitencias que los hombres se imponen en descargo de sus pecados y faltas pasadas. Cuando un criminal piensa en el castigo que merece, la idea de este castigo se ve acrecentada por comparación con su presente bienestar y satisfacción, y ello le obliga de algún modo a buscar algo dolo- 377
roso, a fin de evitar un contraste tan desagradable.

Este tipo de razonamiento es aplicable tanto al origen de la *envidia* como al de la malicia. La única diferencia entre ambas pasiones está en que la envidia es despertada por algún placer presente en alguna persona

que, por comparación, disminuye la idea de nuestro propio placer, mientras que la malicia consiste en el deseo, no provocado, de causar daño a otro para obtener placer de la comparación. El placer objeto de envidia es normalmente superior a aquél del que nosotros mismos gozamos. La superioridad ajena parece naturalmente oscurecernos, y nos depara una desagradable comparación. Pero es que incluso en caso de inferioridad deseamos todavía que exista una mayor distancia, con el fin de aumentar aún más la idea que de nosotros tenemos. Cuando esta distancia disminuye, la comparación nos resulta menos ventajosa; nos proporciona, en consecuencia, menos placer, e incluso nos resulta desagradable. De aquí procede ese tipo de envidia que sienten los hombres cuando ven a quienes les son inferiores acercarse a ellos, y aun sobrepasarlos, en la persecución de la gloria o la felicidad. En esta clase de envidia podemos observar que los efectos de la comparación se duplican. Quien se compara con su inferior obtiene placer de la comparación. Y cuando la inferioridad se aminora por la elevación del inferior, lo que en principio suponía tan sólo una disminución del placer se convierte en un dolor real, a causa de una nueva comparación con la condición anterior.

Con respecto a este tipo de envidia originado en virtud de una superioridad ajena, merece la pena señalar que no es la gran desproporción entre nosotros mismos y la otra persona lo que produce la envidia, sino, por el contrario, nuestra proximidad. El soldado raso no experimenta tanta envidia hacia su general como hacia su sargento o cabo, ni tampoco siente un escritor eminente celos tan grandes contra un escritorzuelo a renglón pagado como contra otros autores que se le acercan mucho más en méritos. De hecho, cabe pensar que, cuanto mayor sea la desproporción, mayor debe ser el desagrado producto de la comparación. Pero también podemos considerar que una
378 gran desproporción destruye la relación, evitando así que nos comparemos con quien nos está alejado, o

disminuyendo al menos los efectos de la comparación. La semejanza y la proximidad producen siempre una relación de ideas, y allí donde estos vínculos se destruyen, es imposible que las ideas puedan permanecer unidas por mucho tiempo o que tengan una influencia mutua considerable, por mucho que otras circunstancias accidentales unan esas ideas, ya que no existe vínculo ni cualidad conectiva que las enlace en la imaginación.

Al estudiar la naturaleza de la ambición, he señalado ya [70] que el poderoso experimenta doble placer en su autoridad cuando compara su propia condición con la de quienes le están sometidos, y que esta comparación tiene una doble influencia, en cuanto que es natural y a la vez presentada por el sujeto. Cuando, al comparar dos objetos, la fantasía no pasa fácilmente del uno al otro, la acción de la mente se ve grandemente obstaculizada, de modo que, para considerar el objeto, la mente tiene que comenzar desde una nueva base, como si dijéramos. La impresión que acompaña a todo objeto no parece en este caso más grande por seguir a otra menor de la misma clase, sino que estas dos impresiones son distintas y producen efectos distintos, sin comunicación alguna entre ellas. La falta de relación entre ideas corta la relación de impresiones, impidiendo, por tal separación, que actúen y se influyan mutuamente.

Para confirmar tal cosa, podemos observar que la proximidad en el grado de merecimiento no basta para producir envidia, sino que tiene que verse auxiliada por otras relaciones. Un poeta no se siente inclinado a envidiar a un filósofo, ni a otro poeta dedicado a géneros diferentes o de distinta nación o época. Todas estas diferencias impiden o debilitan la comparación y, por consiguiente, la pasión. Esta es también la razón de que todos los objetos parezcan grandes o pequeños en virtud de la simple comparación con otros de la misma especie. A nuestros ojos, una montaña

---

[70] Cf. *supra*, pág. 438 (II, I, 10).

ni acrecienta ni aminora a un caballo; en cambio, cuando se comparan un caballo *flamenco* y otro *galés*, el uno parece más grande y el otro más pequeño que cuando se examinan por separado [71].

379 Este mismo principio nos permite explicar esa observación de los historiadores, según la cual, en una guerra civil un partido prefiere siempre pedir auxilio a una potencia extranjera antes que someterse a sus conciudadanos. *Guicciardini* aplica esta observación a las guerras de *Italia* [72], en donde las relaciones entre los diferentes estados no eran en rigor sino de nombre, lengua y contigüidad. Pero si a estas relaciones se une además la superioridad del contrario, al hacer estas dos cosas la comparación más natural la hacen también más desagradable, llevando a los hombres a buscar otra superioridad que no pueda estar acompañada por relación alguna, y que tenga por esta razón una influencia menos viva sobre la imaginación. La mente se da cuenta en seguida de las distintas ventajas y desventajas, y al encontrar que su situación es mucho más desagradable cuando la superioridad va unida a otras relaciones, busca librarse de ello en lo posible, separando ambas cosas y cortando esa asociación de ideas que hace a la comparación mucho más natural y eficaz. Y cuando no puede romper la asociación, siente un deseo más intenso por hacer desaparecer la superioridad: esta es la razón de que los viajeros prodiguen normalmente sus alabanzas a *chinos* y *persas* mientras que desprecian a aquellas naciones cercanas que pueden estar al mismo nivel de rivalidad con su país de origen.

Hay muchos e interesantes ejemplos de este tipo, tomados de la historia y la experiencia común; pero

[71] El ejemplo se encuentra en LOCKE: *Essay*, II, XXVI, § 5.

[72] FRANCESCO GUICCIARDINI (Florencia, 1483-1540). En 1512-1513 fue legado cerca de la corte de Fernando el Católico, y, en 1534, jefe de las famosas Bandas Negras. En su *Istoria d'Italia* (que narra los sucesos acaecidos entre 1492 y 1534) puede apreciarse una singular maestría en la descripción psicológica de los personajes. Es interesante notar que Felipe IV realizó una versión española de esa obra.

también en las artes existen ejemplos parecidos, y no menos notables. Si un autor escribiese un tratado con una parte seria y profunda y otra ligera y festiva, todo el mundo censuraría mezcla tan extraña, y acusaría a su autor de violar todas las reglas del arte y la preceptiva literaria. Estas reglas del arte están basadas en las cualidades de la naturaleza humana; y es la cualidad de la naturaleza humana, que requiere que cada actuación sea coherente, la que evita que en un momento pase la mente de una pasión y estado de ánimo a otros completamente distintos. Y sin embargo, esto no nos lleva a censurar al señor *Prior*[73] por unir su *Alma* y su *Salomón* en un mismo volumen, aun cuando este admirable poeta haya triunfado con toda justicia 380
al describir tanto la alegría de la una como la melancolía del otro. Aun suponiendo que alguien leyera estas dos composiciones una tras otra, sentiría poca o ninguna dificultad por el cambio de pasiones. ¿A qué puede deberse esto, sino a que el lector considera que estas obras son totalmente diferentes, y que esta separación en las ideas evita que una afección pase a la otra, o que la una influya o contradiga a la otra?

Reunir en una pintura una figura heroica con otra satírica sería algo monstruoso, y sin embargo, podemos colocar sin el menor reparo ni dificultad dos cuadros de carácter tan opuesto en una misma habitación, y hasta ponerlos uno al lado del otro.

En una palabra, ninguna idea puede afectar a otra por comparación o por las pasiones que producen separadamente, a menos que estén mutuamente enlazadas por alguna relación que pueda causar una transi-

---

[73] MATTHEWS PRIOR (1664-1721) fue un erudito «clasicista», con un perfecto conocimiento del latín y sólidos estudios clásicos. Secretario de Lord Dudsley (embajador en La Haya) en 1691, intervino por parte inglesa en la firma del Tratado de Ryswick (1697; cf. *nota* 52). Satírico amable, sin saña, sus obras más afamadas fueron las citadas por Hume: *Alma or the Progress of the Mind* (1715) y *Solomon or the Vanity of World* (1718), siguiendo la costumbre de la época (recuérdese nuestro Calderón) de personificar en arquetipos virtudes o elementos abstractos.

ción fácil de ideas y, en consecuencia, de las emociones o impresiones que acompañen a aquéllas, y que pueda conservar una impresión en la transición de la imaginación al objeto de la otra. Este principio es muy interesante, pues es análogo al que ya hemos observado en relación con el *entendimiento* y las *pasiones*[74]. Supongamos que se me presentan dos objetos que no están conectados por ningún tipo de relación; supongamos también que cada uno de estos objetos produce por separado una pasión, y que estas dos pasiones son de suyo contrarias. Vemos por experiencia que la falta de relación en los objetos o ideas impide la natural oposición de las pasiones, y que la interrupción de la transición del pensamiento suprime las afecciones y evita su oposición. Esto mismo sucede con la comparación, y en base a estos dos fenómenos podemos concluir, con certeza, que la relación de ideas deberá facilitar la transición de impresiones, pues basta su ausencia para impedir esta transición y separar cosas que, por su naturaleza, habrían actuado una sobre otra. Si la ausencia de un objeto o cualidad suprime cualquier efecto habitual o natural, podemos concluir con certeza que su presencia contribuye a producir el efecto.

381

Sección IX

DE LA COMBINACION DE LA BENEVOLENCIA Y LA COLERA CON LA COMPASION Y LA MALICIA

De este modo hemos intentado dar cuenta de la *piedad* y la *malicia*. Ambas afecciones surgen de la imaginación, según la perspectiva en que ésta considere su objeto. Cuando nuestra fantasía atiende directamen-

[74] En relación con el entendimiento, véase I, III, 14 (espec. pág. 247). Con las pasiones, véase II, II, 2 (espec. *supra*, págs. 468 y ss.).

te a los sentimientos ajenos y participa profundamente en ellos, nos hace sensibles a todas las pasiones que examina, y particularmente a las de pesar o tristeza. Por el contrario, cuando comparamos nuestros propios sentimientos con los ajenos, experimentamos una sensación directamente opuesta a la original, a saber, alegría de la tristeza ajena, y tristeza de su alegría. Pero éstos son solamente los fundamentos primeros de las afecciones de piedad y malicia. Otras pasiones vienen posteriormente a combinarse con ellas. Siempre hay una mezcla de amor o cariño con la piedad, y de odio o cólera con la malicia. Con todo, hay que reconocer que, a primera vista, esta mezcla parece contradecir mi sistema. En efecto, si la piedad consiste en desagrado y la malicia en alegría por la desgracia ajena, la piedad debería producir naturalmente odio, como en todos los demás casos, y la malicia, en cambio, amor. Voy a intentar resolver esta contradicción del modo siguiente.

Para que una transición de pasiones tenga lugar, es necesaria una doble relación de impresiones e ideas, pues una sola relación no es suficiente para producir este efecto. Pero para poder entender toda la fuerza de esta doble relación, debemos tener en cuenta que no es la sola sensación presente, o momentáneo dolor o placer, lo que determina el carácter de una pasión, sino su inclinación o tendencia completa, del principio al fin. Una impresión puede estar relacionada con otra no solamente cuando sus sensaciones son semejantes, como hemos venido suponiendo en los casos anteriores, sino también cuando el impulso o dirección de ambas es similar y correlativo [75]. Pero esto

[75] Hume parece introducir *ad hoc* un nuevo principio asociativo entre pasiones (sin que le importe desdecirse de su afirmación anterior: la semejanza como sola relación de impresiones; cf. *supra*, págs. 398 —y su correspondiente *nota* 16— y 473). El principio, que podemos denominar de «dirección análoga de deseos», jugará más adelante un importante papel (cf., por ejemplo, II, II, 1; *infra*, pág. 534). Nótese que, a su través, Hume reintroduce un «finalismo»

no puede darse en el caso del orgullo y la humildad, 382 por ser puras sensaciones, sin dirección ni tendencia a la acción. Por consiguiente, sólo podemos buscar ejemplos de esta relación peculiar de impresiones en aquellas afecciones acompañadas de un cierto apetito o deseo; y de este tipo son las pasiones de amor y odio.

La benevolencia, o apetito que acompaña al amor, es un deseo de felicidad hacia la persona amada, y una aversión contra su infortunio; la cólera en cambio, o apetito que acompaña al odio, es un deseo de desgracia hacia la persona odiada y una aversión contra su felicidad. Por tanto, el deseo de felicidad de otra persona y la aversión contra su desgracia son apetitos similares a la benevolencia, y el deseo de su desgracia y la aversión contra su felicidad son correspondientes a la cólera. Ahora bien, la piedad es un deseo de felicidad hacia otra persona, y una aversión contra su desgracia; por su parte, la malicia es el apetito contrario. La piedad está, pues, relacionada con la benevolencia, y la malicia con la cólera. Y como se ha visto ya que la benevolencia está conectada con el amor mediante una cualidad natural y original, mientras que la cólera lo está con el odio, gracias a esta cadena de relaciones es como las pasiones de piedad y malicia están conectadas con el amor y el odio.

Esta hipótesis está suficientemente basada en la experiencia. El hombre que por algún motivo ha tomado la resolución de realizar una acción, pasa naturalmente a cualquier otra consideración o motivo que pueda consolidar esa resolución y le confiera autoridad e influencia sobre la mente. Para confirmarnos en alguna intención buscamos motivos derivados del interés, del honor, del deber. ¿Qué tiene entonces de extraño que la piedad y la benevolencia, la malicia y la cólera, que son idénticos deseos surgidos de princi-

---

que no parece fácilmente conciliable con el asociacionismo de su sistema. Como señala PASSMORE, «una suerte de sentimentalismo va sustituyendo gradualmente al asociacionismo humeano» (*op. cit.*, pág. 128).

pios diferentes, se mezclen entre sí de tal forma que lleguen a ser indiscernibles? En cuanto a la conexión existente entre benevolencia y amor, cólera y odio, como es *original* y primaria, no admite dificultad alguna.

Aún podemos añadir otro experimento, a saber, que la benevolencia y la cólera —y en consecuencia, el amor y el odio— se producen cuando nuestra felicidad o desgracia dependen en algún grado de la felicidad o desgracia de otra persona, sin necesidad de más relación. No me cabe duda de que este experi- 383
mento resultará tan singular que se nos disculpará si nos detenemos un momento a examinarlo.

Supongamos que dos personas del mismo oficio buscan empleo en una población incapaz de mantener a las dos; es evidente que el éxito de la una es totalmente incompatible con el de la otra, y que todo aquello que vaya en interés de la una se opone al interés del rival, y *viceversa*. Supongamos ahora que dos comerciantes, aun viviendo en partes diferentes del mundo, constituyeron una sociedad: las ganancias o pérdidas del uno se convertirán inmediatamente en ganancia o pérdida para el otro; necesariamente, será la misma fortuna la que acompañe a ambos. Ahora bien, es evidente que en el primer caso el odio se seguirá siempre de la oposición de intereses, mientras que en el segundo el amor surgirá de su unión. Veamos a qué principio podremos atribuir estas pasiones.

Es claro que no dependen de las dobles relaciones de impresiones e ideas, si tenemos en cuenta únicamente la sensación presente. En efecto, consideremos el primer caso, el de la rivalidad: aunque el placer y el éxito del adversario me causen necesariamente dolor y fracaso, es cierto, en cambio, que su dolor y fracaso me ocasionan placer y éxito; y suponiendo que él no logre triunfar, podré obtener por ello un más alto grado de satisfacción. De igual modo, el éxito de mi socio me produce alegría, pero también su infortunio me aflige en igual proporción, y es fácil darse cuenta de que este último sentimiento es quien

puede predominar en muchas ocasiones. Ahora bien, ya sea buena o mala la fortuna de mi rival, o de mi socio, lo cierto es que en todo momento odiaré al primero y amaré al segundo.

Este amor que siento por mi socio no puede deberse a la relación o conexión que haya entre nosotros, como amo en cambio a mi hermano o a mis compatriotas. Un competidor guarda conmigo una relación casi tan estrecha como un socio, pues de la misma manera que el placer de este último me produce placer y su dolor me causa dolor, así el placer del primero me causa dolor, y su dolor placer. Por tanto, la conexión de causa y efecto es la misma en ambos
384 casos; y si en uno de ellos la causa y el efecto tienen además una relación de semejanza, en el otro la tienen de contrariedad, que, como es también una especie de semejanza, deja el asunto en perfecto equilibrio.

La única explicación, pues, que podemos dar a este fenómeno se deriva de ese principio de dirección análoga, antes explicado [76]. Nuestra preocupación por conseguir nuestro propio interés nos proporciona placer por el placer y dolor por el dolor de nuestro socio, de la misma manera que experimentamos por simpatía una sensación correspondiente a aquella que aparece en alguien presente. Por otra parte, es la misma preocupación por nuestro interés la que nos lleva a sentir dolor por el placer y placer por el dolor de nuestro competidor y, en una palabra, la misma contrariedad de sentimientos, en cuanto que surge de la comparación y la malicia. Por consiguiente, dado que una dirección análoga de afecciones, procedente del interés, puede dar lugar a benevolencia o cólera, no es extraño que la misma dirección análoga, derivada de la simpatía y la comparación, tenga el mismo efecto.

En general, podemos observar que es imposible hacer el bien a otras personas, por el motivo que sea, sin sentir algún tipo de afecto y benevolencia por ellas, mientras que el daño que hacemos no solamente pro-

---

[76] Cf. *supra*, pág. 519, y la *nota* 75.

duce odio en quien lo sufre, sino también en nosotros mismos. Estos fenómenos, ciertamente, pueden ser parcialmente explicados en base a otros principios.

Surge aquí, sin embargo, una objeción de importancia y que será necesario examinar antes de seguir adelante. He intentado probar que el poder y la riqueza, o la pobreza y la desgracia, que dan lugar al amor o al odio sin producir ningún placer o disgusto originarios, actúan sobre nosotros mediante una sensación secundaria, derivada de una simpatía con el dolor o la satisfacción que ocasionan en la persona que los posee. Por simpatía con su placer, surge el amor; por simpatía con su dolor, el odio. Pero hace un momento acabo de establecer como máxima absolutamente necesaria para explicar los fenómenos de la piedad y la malicia «que no es la sola sensación presente, o momentáneo dolor o placer, lo que determina el ca- 385
rácter de una pasión, sino su inclinación o tendencia completa, del principio al fin» [77]. Por esta razón, la piedad, o simpatía con el dolor, produce amor, y es ella la que nos lleva a interesarnos por la fortuna, buena o mala, de otras personas, y la que nos proporciona una sensación secundaria correspondiente a la primaria; en este respecto, tiene la misma influencia que el amor y la benevolencia. Pero si esta regla se mantiene en un caso, ¿por qué no prevalece en todo momento, y por qué la simpatía con el dolor ajeno produce una pasión distinta de la benevolencia y el afecto? ¿Acaso puede llamarse filósofo a quien altera este método de razonamiento, y pasa de un principio a su contrario según el fenómeno particular que quiera explicar?

Ya he mencionado dos causas diferentes que pueden originar la transición de una pasión a otra; a saber, una doble relación de ideas e impresiones y, lo que resulta similar, una conformidad en la tendencia y dirección de dos deseos cualesquiera que surjan de principios diferentes. Sostengo ahora que, cuando una

---

[77] Cf. *supra*, pág. 519.

simpatía con el dolor es débil, produce odio o desprecio en virtud de la primera causa, y que si es intensa, produce amor o afecto en virtud de la segunda. Esta es la solución de la anterior dificultad, que tan apremiante parecía; y éste es un principio basado en argumentos de tal modo evidentes que tendríamos que haberlo establecido aun cuando no fuera necesario para explicar ningún fenómeno.

Es verdad que la simpatía no siempre se limita al caso presente, sino que con frecuencia sentimos por comunicación el daño o placer en otra persona cuando todavía no se ha producido, aunque lo anticipamos por nuestra fuerza de imaginación. Supongamos en efecto que viese a una persona totalmente desconocida que, mientras dormía en el campo, estuviera en peligro de ser pisoteada por varios caballos: yo correría inmediatamente a ayudarla; al hacer tal cosa estaría movido por el mismo principio de simpatía, que me lleva a preocuparme por el dolor real de un extraño. La mera mención de esto resulta suficiente. Como la simpatía no es otra cosa que una idea vivaz
386 convertida en impresión, es evidente que al considerar la condición futura, posible o probable, de una persona participamos de esa condición de una forma tan viva que produce en nosotros inquietud por su suerte, y que de esta forma somos sensibles a placeres o dolores que no nos pertenecen, ni tienen en este preciso instante una existencia real.

Pero aunque podamos anticipar el futuro al simpatizar con alguien, la extensión de nuestra simpatía depende en gran medida de cómo sintamos su condición presente. Ya supone un gran esfuerzo de imaginación el hacernos, de los sentimientos actuales de otros, ideas tan vivas que lleguemos a experimentar esos mismos sentimientos, pero resulta imposible que podamos extender esa simpatía hacia el futuro sin estar ayudados por alguna circunstancia actual que nos impresione vivamente. Cuando la desgracia presente de otra persona tiene fuerte influencia sobre mí, la vivacidad de la concepción no se limita tan sólo a su objeto inme-

diato, sino que difunde su influencia por todas las ideas relacionadas y me proporciona una viva noción de todas las circunstancias de esa persona, sean pasadas, presentes o futuras; posibles, probables o ciertas. Es por medio de esta viva noción como estoy interesado en esas circunstancias; participo de ellas, y siento en mi pecho un movimiento de simpatía acorde con lo que imagino que esa persona experimenta. Si disminuyo la vivacidad de la concepción primera disminuyo también la de las ideas relacionadas, de la misma manera que los caños no pueden conducir más cantidad de agua de la que brota de la fuente. Mediante esta disminución destruyo mi previsión por lo que va a suceder, previsión que me era necesaria para interesarme verdaderamente por la suerte de otra persona. Puedo experimentar la impresión presente, pero no llevo más lejos mi simpatía, y en ningún momento transfiero la fuerza de la concepción primera a mis ideas de los objetos relacionados. Si es la desgracia de otro hombre la que aparece de esta débil manera, yo la recibo por comunicación y me veo afectado por todas las pasiones con ella relacionadas, pero como no me siento afectado de tal modo que me interese su buena o mala fortuna, no siento en ningún momento esa simpatía, ni tampoco las pasiones con *ella* relacionadas.

Ahora bien, a fin de conocer qué pasiones son las 387
relacionadas con estas diferentes clases de simpatía, deberemos tener en cuenta que la benevolencia es un placer original que surge del placer de la persona amada, y un dolor procedente de su dolor. De esta correspondencia de impresiones se origina un subsecuente deseo hacia su placer y aversión contra su dolor. Por tanto, para hacer que una pasión tenga una dirección parecida a la de la benevolencia es necesario que sintamos esas impresiones dobles correlativas a las de la persona de que se trate; una sola de estas impresiones no es suficiente para este propósito. Cuando simpatizamos con una impresión y ésta es dolorosa, la simpatía viene relacionada con la cólera y el odio,

en razón del pesar que nos proporciona. Pero como la simpatía, sea amplia o limitada, depende de la fuerza de la simpatía primera, se sigue que la pasión de amor u odio depende del mismo principio. Cuando se comunica una impresión intensa, proporciona una doble tendencia de pasiones, relacionadas con benevolencia y amor por una similaridad de dirección; y ello, por dolorosa que pudiese haber sido la impresión primera. Una impresión débil y dolorosa está relacionada con la cólera y el odio por la semejanza de sensaciones. La benevolencia surge pues de un grado intenso de infortunio, o de cualquier grado si simpatizamos fuertemente con el infortunado. El odio o desprecio, de un grado pequeño, o de cualquier otro si apenas simpatizamos con él. Y éste es el principio que intentaba probar y explicar.

Para tener confianza en este principio no contamos sólo con nuestra razón, sino también con la experiencia. Cierto grado de pobreza produce desprecio, pero un grado más alto origina compasión y benevolencia. Podemos menospreciar a un campesino o a un criado, pero cuando la miseria de un mendigo parece realmente extrema, o es pintada con muy vivos colores, simpatizamos con él en sus aflicciones y sentimos en nuestro corazón señales evidentes de piedad y benevolencia. Los mismos objetos causan pasiones contrarias según sus diferentes grados. Las pasiones, por tanto, tienen que depender de principios que actúan en tales grados determinados, de acuerdo con mi hipótesis. El aumento de simpatía tiene evi-
388 dentemente el mismo efecto que el aumento de infortunio.

Una región estéril o desolada parece siempre sórdida y desagradable, y nos inspira comúnmente desprecio por sus habitantes. Sin embargo, esta fealdad depende en gran medida de una simpatía por los habitantes, como ya se ha señalado; sólo que ésta es aquí débil y no va más allá de la sensación inmediata, que es desagradable. La vista de una ciudad incendiada y reducida a cenizas produce en nosotros

sentimientos de benevolencia, porque participamos tan intensamente en los intereses de sus desgraciados habitantes que deseamos su prosperidad, a la vez que sentimos su adversidad.

Pero aunque la fuerza de la impresión produzca por lo general piedad y benevolencia, lo cierto es que, si se lleva demasiado lejos, deja de tener este efecto. Quizá sea interesante detenerse en este punto. Cuando el desagrado es de suyo pequeño, o corresponde a algo que tiene poco que ver con nosotros, no atrae a la imaginación ni es capaz de producir una inquietud por el bien contingente y futuro igual a la que sentimos por el mal presente y real. Pero si adquiere mayor intensidad, llegamos a interesarnos de tal modo por la suerte de la persona que somos sensibles tanto a su buena como a su mala fortuna. Es de esta plena simpatía de donde surge la piedad y la benevolencia. Pero cabe imaginar fácilmente que cuando el mal presente nos hiere con fuerza superior a la ordinaria puede absorber por completo nuestra atención, evitando así esa doble simpatía antes mencionada. Así, encontramos que, aunque todo el mundo —y especialmente las mujeres— pueda sentir piedad por los criminales que se encaminan al patíbulo, e imaginarse también con facilidad que estos últimos son extraordinariamente agraciados y bien parecidos, cuando se presencia en cambio la cruel ejecución del suplicio nadie siente ya esas tiernas emociones, sino que de algún modo se ve invadido de horror, sin tiempo para mitigar esa desagradable sensación mediante una simpatía actuante en sentido contrario.

Pero el ejemplo más claro en favor de mi hipótesis es aquel en que, mediante un cambio de objetos, separamos la doble simpatía aun de un grado mediocre de la pasión; en este caso, encontramos que en vez 389
de producir, como es habitual, piedad, amor y afecto, origina siempre la pasión contraria. Cuando vemos a alguien en desgracia nos sentimos llenos de piedad y amor, pero el autor de tal desgracia se hace objeto de nuestro odio más intenso, y es tanto más detestado

cuanto mayor es el grado de nuestra compasión por la otra persona. Ahora bien, ¿por qué razón una misma piedad producirá amor hacia la persona que sufre la desgracia y odio contra el causante, sino porque en este último caso el culpable está relacionado solamente con la desgracia, mientras que cuando atendemos a la víctima dirigimos nuestra atención a todas las circunstancias, y deseamos su prosperidad a la vez de lamentar su aflicción?

Antes de abandonar el tema, señalaré solamente que este fenómeno de la doble simpatía y su tendencia a ocasionar amor puede contribuir a engendrar el afecto que naturalmente sentimos por nuestras relaciones y conocidos. La costumbre y la relación, familiar o amistosa, nos hacen participar profundamente de los sentimientos de otras personas, y sea cual sea la suerte que les acompañe, la tendremos presente gracias a la imaginación, actuando sobre nosotros como si originariamente se tratara de nuestra propia suerte. Nos alegramos de los placeres de esas personas, y nos entristecemos de sus desgracias, simplemente por la fuerza de simpatía. Nada que les concierna nos será indiferente; y como esta comunidad de sentimientos es el natural acompañante del amor, producirá fácilmente esta última afección.

Sección X

DEL RESPETO Y EL DESPRECIO

Solamente quedan ahora por explicar las pasiones del *respeto* y el *desprecio,* así como la afección del *amor sexual,* para entender todas las pasiones que tienen alguna mezcla de amor y odio. Comenzaremos por el respeto y el desprecio.

Al considerar las cualidades y circunstancias de otras personas, podemos verlas como realmente son

en sí mismas, o podemos hacer una comparación entre 390
nuestras propias cualidades y circunstancias y las de esas personas; por último, podemos unir también estos dos modos de consideración. Desde el primer punto de vista, las buenas cualidades ajenas producen amor; desde el segundo, humildad; desde el tercero, respeto, que es una mezcla de esas dos pasiones. De igual forma, sus malas cualidades ocasionan respectivamente odio, orgullo y desprecio.

Pienso que, por su misma forma de afectar y manifestarse, es tan evidente la existencia de una mezcla de orgullo en el desprecio y de humildad en el respeto, que no es necesaria prueba particular alguna. No menos evidente es que dicha mezcla se debe a una tácita comparación de la persona despreciada o respetada con nosotros mismos. Un mismo hombre puede causar respeto, amor o desprecio por su condición y talento, según que quien lo esté considerando pase, de ser su inferior, a ser su igual o superior. Al cambiar el punto de vista, la proporción que el objeto guardaba con nosotros se modifica por completo, aunque ese objeto siga siendo el mismo: esta es la causa de que se produzca una alteración en las pasiones. Por consiguiente, estas pasiones surgen de nuestra observación de la proporción, es decir, de una comparación.

Ya se ha hecho notar que la mente tiene una propensión mucho mayor al orgullo que a la humildad. Y, partiendo de los principios de la naturaleza humana, he intentado asignar una causa a este fenómeno. Se acepten o no mis argumentos, no puede caber duda del fenómeno mismo, que se presenta en múltiples casos. Por lo demás, es él el que proporciona la razón de que exista una mezcla mucho mayor de orgullo en el desprecio que de humildad en el respeto, y de que nos sintamos más enaltecidos a la vista del inferior que mortificados ante quienes nos son superiores. El desprecio o desdén está de tal modo teñido de orgullo que apenas es posible discernir en él otra pasión, mientras que en el aprecio o respeto el amor es un ingrediente más considerable que la humildad.

La pasión de vanidad está de tal modo activada que se descarga a la menor oportunidad, mientras que la humanidad[78] necesita un impulso más intenso para poder manifestarse.

391 Sin embargo, puede que en este caso sea razonable preguntarse por qué esta mezcla se produce tan sólo algunas veces, y no aparece en todo momento. Todos los objetos que causan amor si están situados en otra persona, se convierten en causa de orgullo cuando nos son transferidos; en consecuencia, deben ser causa de humildad —igual que lo eran de amor— mientras sigan perteneciendo a otras personas y sean solamente comparados con los objetos que poseemos. De igual modo, toda cualidad productora de odio cuando es directamente considerada, tendrá que engendrar siempre orgullo por comparación, debiendo despertar igualmente mediante una mezcla de estas pasiones de odio y orgullo el desprecio o el desdén. La dificultad es, pues, por qué unos objetos pueden causar amor u odio puros, pero no producir en todo momento las pasiones mixtas del respeto y el desprecio.

Vengo suponiendo hasta ahora que las pasiones de amor y orgullo, y las de humildad y odio, tienen una sensación similar, siendo las dos primeras siempre agradables y las dos últimas, dolorosas. Pero aunque esto sea universalmente verdadero, cabe observar que tanto las dos pasiones agradables como las dolorosas muestran algunas diferencias, y aun oposiciones, por las que se distinguen una de otra. Nada exalta e infunde más vigor a la mente que el orgullo y la vanidad; al mismo tiempo, vemos que el amor o afecto más bien debilita a la mente y la hace languidecer. La misma diferencia puede observarse en las pasiones desagradables. La cólera y el odio confieren nueva fuerza a todos nuestros pensamientos y acciones, mientras que la humildad y la vergüenza nos desalientan y desaniman. Será necesario hacerse una idea precisa de estas

---

[78] *humanity,* en el original. Sin embargo, el contexto y el sentido exigen claramente *humility* («humildad»).

cualidades de las pasiones. Recordemos que orgullo y odio infunden vigor al alma, mientras que amor y humildad la debilitan.

De esto se deduce que, aun cuando la concordancia del amor y el odio en lo agradable de la sensación que producen sea la razón de que ambas pasiones sean despertadas siempre por los mismos objetos, esta otra oposición es causa de que sean excitadas en grados muy diferentes. El talento y la erudición son objetos *placenteros* y *magníficos,* y por ello aptos para engendrar orgullo y vanidad; sin embargo, se relacionan con 392
el amor por el solo hecho de ser placenteros. La ignorancia y la simpleza son objetos *desagradables* y *mezquinos,* lo que de modo análogo les confiere una doble conexión con la humildad, pero sólo una con el odio. Por consiguiente, podemos tener por cierto que aunque el mismo objeto produzca siempre amor y orgullo, o humildad y odio, según su diferente situación, raramente producirá las dos primeras pasiones, o las dos últimas, en la misma proporción.

Aquí es donde debemos buscar una solución a la dificultad antes planteada: por qué un objeto excita amor u odio puros, y no produce siempre respeto o desprecio por una mezcla de humildad u orgullo. Ninguna cualidad ajena engendra humildad por comparación a menos que hubiera producido orgullo de estar situada en nosotros mismos; por el contrario, ningún objeto excita orgullo por comparación a menos que hubiera producido humildad de haber sido directamente considerado. Es evidente que los objetos producen siempre por *comparación* una sensación directamente opuesta a la *original.* Supongamos, pues, que se nos presenta un objeto particularmente apropiado para producir amor, pero poco adecuado para producir orgullo; si este objeto pertenece a otra persona, origina inmediatamente un alto grado de amor, pero por comparación un grado pequeño de humildad; en consecuencia, esta última pasión apenas se nota en el compuesto, ni tiene tampoco fuerza para convertir el amor en respeto. Esto es lo que sucede con el buen

natural, el humor, la afabilidad, la generosidad, la belleza y otras muchas cualidades. Todas ellas son particularmente aptas para producir amor hacia otros, pero no muestran una tendencia tan grande a excitar orgullo en nosotros. Por esta razón, cuando vemos que pertenecen a otras personas, sentimos amor puro, con solamente una leve mezcla de humildad y respeto. Es fácil extender este mismo razonamiento a las pasiones contrarias.

Antes de abandonar este asunto puede que no esté de más dar cuenta de un muy interesante fenómeno: por qué guardamos por lo común las distancias con aquellos a quienes despreciamos, y no permitimos a nuestros inferiores que se nos acerquen demasiado, ni
393 siquiera espacialmente o en una situación determinada. Ya se ha hecho notar [79] que casi toda clase de ideas está acompañada de alguna emoción, aun tratándose de las ideas de número y extensión; con mucha mayor razón lo estarán, pues, las ideas de objetos considerados de interés para la vida, y que fijan nuestra atención. No nos es posible contemplar con absoluta indiferencia a un rico o a un pobre, sino que debemos experimentar al menos algún leve indicio de respeto en el primer caso y de desprecio en el segundo. Estas dos pasiones son mutuamente opuestas, pero para que esta contrariedad pueda apreciarse es necesario que los objetos estén de algún modo relacionados, pues de otro modo las afecciones serían totalmente distintas e independientes, y jamás se encontrarían. La relación se produce en cualquier parte en que las personas estén contiguas; esta es la razón, en general, de que nos resulte desagradable observar en esa situación objetos tan dispares como un rico y un pobre, un noble y un recadero.

Este desagrado, común a todo el que contemple la situación, tendrá que ser más violento en una persona superior. A esto se debe que se considere de mala edu-

[79] Cf. II, II, 8; *supra,* pág. 510, y la correspondiente *nota* 68.

cación el que el inferior se acerque demasiado, viéndose ello como señal de que este hombre es incapaz de darse cuenta de la desproporción, ni se ve afectado en absoluto por ella. El saber que otra persona es superior produce en todos los hombres una inclinación a mantenerse a distancia, y los lleva a repetir sus muestras de respeto y reverencia cuando se ven obligados a acercarse a esa persona. Si no observan tal comportamiento, ello mismo constituye la prueba de que no se dan cuenta de la superioridad del otro. De aquí procede también el que una gran *diferencia* en los grados de una cualidad sea llamada *distancia* por una metáfora común que, por trivial que pueda parecer, está basada en los principios naturales de la imaginación. Una gran diferencia nos inclina a guardar una distancia. Las ideas de distancia y diferencia están pues mutuamente conectadas. Y las ideas conectadas son fácilmente tomadas la una por la otra. Este es, en general, el origen de la metáfora, como tendremos ocasión de observar más adelante.

Sección XI 394

DE LA PASION AMOROSA O AMOR SEXUAL

De todas las pasiones compuestas que se deben a una mezcla de amor u odio con otras afecciones, ninguna merece más nuestra atención que la pasión del amor entre los sexos, tanto por su intensidad y vehemencia como por proporcionar una prueba irrefutable de aquellos interesantes principios filosóficos de que hemos tratado. Es evidente que, en su estado más natural, esta pasión se deriva de la conjunción de tres diferentes impresiones o pasiones, a saber: la sensación placentera originada por la belleza, el apetito carnal en pro de la generación, y un generoso afecto o benevolencia. El origen del cariño a partir de la belleza puede ser

explicado por los razonamientos anteriores. El problema está en cómo puede ser excitado el apetito carnal por la belleza.

Cuando el apetito de generación se reduce a un cierto grado, es evidentemente agradable, y tiene una fuerte conexión con todas las emociones agradables. Alegría, júbilo, vanidad y cariño son siempre incentivos de este deseo, lo mismo que la música, el baile, el vino y la buena mesa. Por el contrario, tristeza, melancolía, pobreza y humildad lo destruyen. Dada esta cualidad del deseo, es fácil concebir por qué tiene que estar conectado con el sentimiento de belleza.

Pero existe otro principio que contribuye al mismo efecto. Ya he señalado[80] que la dirección similar de deseos es una relación real que, igual que si existiera semejanza en su sensación, produce una conexión entre ellos. Para poder comprender por entero el alcance de esta relación, deberemos considerar que cualquier deseo principal puede estar acompañado de deseos subordinados y conectados con él, y que si hay otros deseos similares a estos últimos, estarán por ello relacionados también con el principal. Así, el hambre puede ser considerada en muchas ocasiones como una inclinación primaria del alma, y el deseo de acercarse a
395 la comida como secundaria, pues es absolutamente necesario satisfacer ese apetito. Por tanto, si mediante cualquier cualidad independiente nos lleva un objeto a acercarnos a la comida, nuestro apetito se verá naturalmente incrementado; por el contrario, todo aquello que nos incline a alejarnos de la comida será opuesto al hambre, y disminuirá nuestra inclinación por los alimentos. Ahora bien, es claro que la belleza tiene el primer efecto, mientras que la fealdad es causa del segundo. Esta es la razón de que la belleza nos proporcione un deseo vehemente de comer, mientras que basta la aparición de la fealdad para que nos resulte desagradable el más apetitoso manjar inventado por el

---

80 Cf. *supra*, pág. 519, y la *nota* 75.

arte culinaria. Todo esto puede aplicarse fácilmente al apetito de generación.

De estas dos relaciones, a saber, semejanza y deseo similar, se origina una conexión tal entre el sentimiento de belleza, el apetito carnal, y el afecto, que los hace en cierto modo inseparables. Vemos por experiencia que es indiferente cuál se presente primero, pues es casi seguro que cualquiera de ellos estará acompañado de las afecciones relacionadas. Quien está encendido en lujuria siente al menos un momentáneo afecto por el objeto de su placer, a la vez que se imagina que la mujer deseada es más bella de lo habitual[81]; de la misma manera, muchas personas que han comenzado por sentir afecto y aprecio por el ingenio y méritos de alguien acaban por pasar a las demás pasiones. Pero el tipo de amor más común es el que se origina primero por la belleza y se difunde luego en el cariño y el apetito carnal. El cariño o aprecio, y el apetito de generación, son cosas demasiado alejadas para estar fácilmente unidas entre sí. El uno es quizá la pasión más refinada del alma; el otro, la más grosera y vulgar. El amor por la belleza está situado en un justo medio entre las dos pasiones, y participa a la vez de la naturaleza de ambas. A esto se debe que sea tan singularmente apto para producir las otras dos.

Esta explicación del amor no es peculiar de mi
sistema, sino que resulta ineludible, con independen-
cia de la hipótesis de base. Las tres afecciones com-
ponentes de la pasión son evidentemente distintas, y
cada una de ellas tiene un objeto distinto. Por con- 396
siguiente, es cierto que sólo por su relación pueden
engendrarse mutuamente. Pero la relación de pasiones
no es suficiente por sí sola. También es necesaria una
relación de ideas. La belleza de una persona no nos
inspira nunca amor por otra. Esta es, pues, una prueba

[81] Un espléndido estudio de esta operación psicológica (que Hume se limita a apuntar), en STENDHAL: *De l'amour* (1820), cap. 2 (hay trad. esp. de Consuelo Berges, Madrid, 1968; págs. 103 y ss.).

notable de la doble relación de impresiones e ideas. A partir de ejemplo tan evidente podemos hacernos ya un juicio sobre lo demás.

Visto desde otro ángulo, esto puede servirnos también para ilustrar aquello en que tanto he insistido, referente al origen del orgullo y la humildad, el amor y el odio. Ya he indicado [82] que aun cuando el yo sea el objeto de ese primer grupo de pasiones, mientras que es otra persona el objeto del segundo, estos objetos no pueden ser por sí solos la causa de las pasiones, en cuanto que cada uno de ellos está en relación con dos afecciones opuestas, que desde el primer momento tendrían que destruirse recíprocamente. Esta es, pues, la situación de la mente, tal como la he descrito ya: posee ciertos órganos naturalmente aptos para engendrar una pasión; cuando dicha pasión tiene lugar, dirige naturalmente su atención a un cierto objeto. Pero como esto no basta para originar la pasión, es necesaria alguna otra emoción, que, por una doble relación de impresiones e ideas, pueda poner en marcha estos principios y conferirles el primer impulso. Esta situación es aún más notable por lo que respecta al apetito sexual. El sexo es, no solamente el objeto, sino también la causa del apetito. No sólo dirigimos a él nuestra atención cuando nos mueve ese apetito, sino que nos basta pensar en el sexo para excitar ese mismo apetito. Pero como esta causa pierde su fuerza al producirse con demasiada frecuencia, es necesario que sea acelerada por algún nuevo impulso; ahora bien, vemos que ese impulso surge de la *belleza* de la *persona,* esto es, de una doble relación de impresiones e ideas. Y si esta relación doble es necesaria siempre que una afección tiene una causa y un objeto distintos, ¿cuánto más lo será en caso de tener solamente un objeto distinto, sin ninguna causa determinada?

---

[82] Cf. II, II, 2 *passim.*

Sección XII 397

DEL AMOR Y EL ODIO EN LOS ANIMALES

Con el fin de pasar de las pasiones de amor y odio —y de sus distintas mezclas y combinaciones— tal como aparecen en el hombre, a estas mismas afecciones tal como se presentan en los animales, cabe señalar que no solamente el amor y el odio son algo común a todos los seres dotados de sensación, sino que, como antes se ha explicado, sus causas son de naturaleza tan simple que es fácil suponer que actúan también sobre meros animales. No hace falta ni reflexión ni penetración mental alguna: todo viene conducido por resortes y principios que no son específicos del hombre ni de ninguna otra especie animal. La conclusión que de todo esto puede sacarse es obviamente favorable al sistema anterior.

El amor en los animales no tiene por solo objeto a los animales de la misma especie, sino que se extiende más allá, incluyendo bajo sí a casi todo ser sensible y pensante. Un perro ama naturalmente a un hombre más que a un miembro de su propia especie, y muy comúnmente ve correspondida su afección.

Pero como los animales son poco susceptibles a los placeres y dolores de la imaginación, pueden juzgar de los objetos solamente por el mal o bien sensibles que produzcan, y a *ello* se debe que tengan que regular sus afecciones hacia estos objetos. De acuerdo con esto, encontramos que es haciéndoles bien o mal como producimos en ellos amor u odio, y que, alimentando o acariciando a un animal, obtenemos rápidamente su afecto, mientras que pegándole y maltratándole no dejaremos nunca de excitar su hostilidad y aversión contra nosotros.

El amor en los animales no está causado en tan gran medida por las relaciones como lo está en nuestra especie, porque su pensamiento no es tan activo como para descubrir relaciones, excepto en casos totalmente

obvios. Con todo, es fácil darse cuenta de que en algunas ocasiones tiene esto una influencia considerable sobre ellos. Así, el trato íntimo —que tiene el mismo efecto que la relación— produce siempre amor en los animales, sea hacia los hombres o entre ellos
398 mismos. Por la misma razón, cualquier semejanza entre ellos es fuente de afección. El buey encerrado con caballos en un cercado se juntará naturalmente con ellos en compañía —si se me permite la expresión— pero, siempre que pueda elegir, la abandonará para gozar de la de su propia especie.

El cariño que los padres sienten por sus crías se debe a un instinto peculiar, tanto en los animales como en nuestra especie.

Es evidente que la *simpatía,* o comunicación de pasiones, tiene lugar lo mismo entre animales que entre hombres [83]. El miedo, la cólera, el valor y muchas otras afecciones son comunicadas frecuentemente de un animal a otro, aunque éstos no conozcan la causa productora de la pasión original. También el pesar es recibido por simpatía, y tiene casi las mismas consecuencias y excita las mismas emociones que en nuestra especie. Los aullidos y lamentos de un perro producen sensible inquietud en sus congéneres. Y es notable que, aunque casi todos los animales utilicen en sus juegos siempre los mismos miembros, y realicen casi las mismas acciones que si estuvieran luchando: el león, el tigre y el gato, sus garras; el buey, sus cuernos; el perro, sus dientes, y el caballo, sus pezuñas, a pesar de esto eviten con el mayor cuidado lastimar a su compañero de juegos, y ello aunque no tengan miedo alguno a la reacción de éste. Esta es una prueba evidente de que los brutos sienten mutuamente el dolor y placer ajenos.

---

[83] Como señala KEMP SMITH *(op. cit.,* pág. 190, n. 2) esta afirmación implica que también los animales tienen una íntima impresión de su propio *yo,* lo cual, aparte de extraño, no concuerda con la frase anterior: «su pensamiento no es tan activo como para descubrir relaciones». Cf. *nota* 42.

Todo el mundo ha podido observar que los perros están mucho más animados cuando cazan en jauría que cuando persiguen la presa en solitario; es evidente que esto no puede deberse a otra cosa que a la simpatía. También es algo bien sabido de los cazadores que este efecto se consigue en mucho mayor grado, y a veces incluso en un grado demasiado alto, cuando se ponen juntas dos jaurías extrañas. Quizá nos sería difícil explicar este fenómeno, si no fuera porque en nosotros mismos tenemos experiencia de algo similar.

La envidia y malicia son pasiones muy notables en los animales, y quizá sean más comunes que la piedad, en cuanto que requieren menor esfuerzo de pensamiento e imaginación.

PARTE III 399

De la voluntad y las pasiones directas

Sección I

LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD [84]

Pasamos ahora a explicar las pasiones *directas,* o impresiones surgidas inmediatamente del bien o el mal, del dolor o el placer. De esta clase son *el deseo y la aversión, la tristeza y la alegría, la esperanza y el miedo.*

De todos los efectos inmediatos producidos por el dolor y el placer no hay ninguno más notable que la VOLUNTAD; y aunque en rigor no pueda ser incluida entre las pasiones, dado que el completo entendimiento de su naturaleza y propiedades resulta necesario para explicar aquellas pasiones, deberá ser ahora objeto de nuestra investigación. Debe advertirse que por *voluntad* no entiendo otra cosa que *la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente* [85].

---

[84] Sobre el tema puede encontrarse un estudio más cuidado y detallado en la *Enquiry,* sec. VIII.

[85] Salvo la consideración de la voluntad como *impresión,* y no como facultad (cf. *nota* 41), la llamada «descripción» tiene resonancias claramente *racionalistas* (nótese la repetición de los sinónimos: *conscious of* y *knowingly),* lo que no deja de ser extraño en el sistema general de Hume (cf. *infra,* página 560: «la sola razón no puede dar origen a la volición»). Compárese con la definición clásica de *appetitus qui-*

Como en el caso de las impresiones de orgullo y humildad, amor y odio, resulta imposible definir esta impresión, e innecesario describirla más ampliamente; por esta razón, prescindimos de todas esas definiciones y distinciones con que los filósofos tienden más a embrollar el asunto que a dilucidarlo. Por el contrario, para entrar desde el primer momento en materia, examinaré esa cuestión disputada durante tan largo tiempo, relativa a la *libertad y la necesidad,* que se presenta de modo tan natural al estudiar la voluntad.

Se admite universalmente que las operaciones de los cuerpos externos son necesarias, y que ni en la comunicación de su movimiento, ni en su atracción y
400 cohesión mutua existe el menor rastro de indiferencia o libertad. Todo objeto está determinado de un modo absoluto en un cierto grado y dirección de movimiento, y es tan incapaz de apartarse de la línea precisa en que se mueve, como de convertirse en un ángel, un espíritu o cualquier sustancia superior. Por tanto, las acciones de la materia tienen que ser consideradas como ejemplo de acciones necesarias, y todo lo que en este respecto se encuentre al mismo nivel que la materia deberá considerarse como necesario. A fin de poder conocer si esto sucede con las acciones de la mente, comenzaremos por examinar las cualidades de la materia, considerando en qué se fundamenta la idea de necesidad de sus operaciones, y por qué inferimos que un cuerpo o acción es causa infalible de otro.

Ya se ha señalado que no existe un solo caso en que pueda descubrirse la conexión última de los objetos, ni mediante nuestros sentidos ni por la razón, y que nunca podremos penetrar tan profundamente en la esencia y composición de los cuerpos como para

---

dam rationalis (Summa theol. 1-2, q. 8, a. 6, *ad* 1). En cualquier caso, el estatuto de la voluntad en Hume no es claro: por considerarse impresión simple (de reflexión), debería tratarse de una *pasión* (y de hecho se habla de ella como de una pasión directa: II, III, 9; *infra,* pág. 590). Sin embargo, se dice que tanto las pasiones apacibles como algunas violentas tienen «gran influencia sobre dicha facultad» *(on that faculty)* (II, III, 3; *infra,* pág. 565).

percibir el principio de que depende su influencia mutua. Con lo único que estamos familiarizados es con su unión constante, y es de esta constante unión de donde surge la necesidad. Si los objetos no tuvieran entre sí una conexión uniforme y regular, jamás llegaríamos a idea alguna de causa y efecto. Y, después de todo, hasta la necesidad incluida en esa idea no es sino una determinación de la mente a pasar de un objeto a su acompañante habitual, así como a inferir la existencia del uno a partir de la del otro. Hay aquí, pues, dos puntos que debemos considerar como esenciales para la necesidad: la *unión* constante y la *inferencia* de la mente; dondequiera que los descubramos deberemos reconocer que existe necesidad[86]. Como las acciones de la materia no tienen otra necesidad que la derivada de estas dos circunstancias, y no se debe a intuición alguna de la esencia de los cuerpos el que descubramos su conexión, mientras la unión y la inferencia continúen existiendo ninguna falta de intuición[87] suprimirá nunca la necesidad. Es la observación de la unión lo que produce la inferencia, y por esto deberá considerarse suficiente que nos limitemos a probar la existencia de una constante unión en esas acciones para establecer la inferencia, y también la necesidad de las acciones de la mente. Sin embargo, y a fin de conferir mayor fuerza a mi razonamiento, examinaré esos dos puntos por separado, y probaré primero por experiencia que nuestras acciones tienen una unión constante con nuestros motivos, carácter y circunstancias, antes de pasar a considerar las inferencias que de ello obtenemos. 401

Nos bastará a este respecto con una panorámica ligera y general del curso común de los quehaceres humanos. No existe ángulo alguno de observación por el que podamos cerciorarnos de este principio.

[86] Cf. I, III, 14: «De la idea de conexión necesaria», *passim*.

[87] *insight*. No tiene el sentido de intuición sensible, sino el de comprensión íntima de la esencia de algo. Recuérdese la *Wesenschau* de los fenomenólogos.

Podremos discernir la misma uniformidad y regularidad en la actuación de los principios naturales lo mismo si consideramos a los hombres según la diferencia de sexos o según la edad, gobierno, condición o modo de educación. Causas similares siguen produciendo efectos similares, igual que sucede en la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza.

Hay diferentes árboles, que regularmente producen frutos y cuyo sabor es diferente del de los otros; habrá que admitir esta regularidad como ejemplo de necesidad y causalidad en los cuerpos externos. ¿Pero acaso son los productos de *Guyena* y de la *Champaña* más regularmente diferentes que los sentimientos, acciones y pasiones de los dos sexos, cuando en uno de ellos se distinguen por su fuerza y madurez, y en el otro por su delicadeza y suavidad?

¿Son los cambios de nuestro cuerpo desde la infancia a la vejez más regulares y ciertos que los de nuestra mente y conducta? ¿Acaso por esperar que un niño de cuatro años levante un peso de trescientas libras será alguien más ridículo que quien espere de otro niño de la misma edad un razonamiento filosófico o una acción bien planeada?

Debemos ciertamente admitir que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea cual fuere la dificultad que podamos encontrar en explicarlos. Y por similar razón tendremos que admitir que la sociedad humana se basa en principios similares; además, en este último caso nuestra razón es incluso más poderosa que en el
402 primero, porque no sólo observamos que los hombres buscan *siempre* la compañía de los demás, sino que podemos también explicar los principios en que se basa esta inclinación universal. ¿Acaso es más seguro que dos placas de mármol se acoplarán que el que dos salvajes de distinto sexo copularán? ¿Se engendrarán por esta copulación los hijos con más uniformidad que el cuidado que tendrán sus padres por su seguridad y conservación? Y después de haber

llegado gracias a los cuidados de sus padres a la edad en que se les deja libres, ¿serán los inconvenientes que acompañan a su separación más ciertos que su previsión de estos inconvenientes y su cuidado para evitarlos mediante una estrecha unión y asociación?

La piel, los poros, los músculos y nervios de un jornalero son distintos de los de un hombre de calidad; del mismo modo lo son sus sentimientos, acciones y maneras [88]. Las diferentes posiciones sociales influyen en la estructura total de la vida, externa e interna, y estas diferentes condiciones surgen necesariamente, por hacerlo uniformemente, de los principios uniformes y necesarios de la naturaleza humana. Los hombres no pueden vivir sin sociedad, ni asociarse sin gobierno. El gobierno establece la diferencia en la propiedad, ordenando así las diferentes clases de hombres, lo que a su vez ocasiona la industria, el comercio, las manufacturas, el derecho, la guerra, las ligas y alianzas, los viajes, la navegación, las ciudades, los barcos, los puertos y todas las demás acciones y objetos que producen una tal diversidad y, al mismo tiempo, mantienen una tal uniformidad en la vida humana [89].

Si un viajero regresara de un país lejano, y nos dijese que había visto un clima en los cincuenta grados de latitud norte, donde todos los frutos maduran y alcanzan su sazón en invierno y se secan en verano, de la misma manera que en *Inglaterra* se producen y secan en las estaciones contrarias, encontraría pocas personas tan crédulas que le prestasen fe. Me inclino a pensar que tampoco encontraría mucho crédito el viajero que nos hablase de un pueblo que tuviera exactamente el mismo carácter que el de la *República* de *Platón,* por una parte, o el de *Leviatán* de *Hobbes,* por otra. Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay

---

[88] Sobre la posición ideológica y política de Hume, véase *nota* 27 de la *Autobiografía,* y *supra, nota* 55.

[89] El tema está estudiado con mayor detalle en la parte II del libro III (espec. sec. 7).

403 en las operaciones del sol o del clima. Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas particulares, igual que existe un carácter común a la especie humana. El conocimiento de estos caracteres está basado en la observación de la uniformidad en las acciones que fluyen de ellos, y de esta uniformidad se forma la esencia misma de la necesidad.

Solamente veo un modo de eludir este argumento: negar la uniformidad de las acciones humanas, que es el principio en que se funda. En tanto que las acciones tengan una unión y conexión constantes con la situación y carácter del agente, por mucho que de palabra podamos negarnos a reconocer la necesidad, tendremos en realidad que admitir la cosa. Pero quizá haya alguien que pueda encontrar un pretexto para negar esta unión y conexión regular. ¿Qué hay, en efecto, más caprichoso que las acciones humanas? ¿Qué más inconstante que los deseos del hombre? ¿Y qué otra criatura se aparta más ampliamente, no ya de la recta razón, sino de su propio carácter y disposición? Una hora, un instante es suficiente para hacer pasar a un hombre de un extremo a otro, y para que subvierta lo que tanto esfuerzo y trabajo cuesta establecer. La necesidad es regular y cierta. La conducta humana, irregular e incierta. Por consiguiente, la una no procede de la otra.

A esto replico que al juzgar las acciones de los hombres deberemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos sobre los objetos externos. Cuando dos fenómenos se hallan en constante e invariable conjunción mutua, adquieren una conexión tal en la imaginación que ésta pasa del uno al otro sin la menor duda ni vacilación. Pero por debajo de esto existen muchos grados inferiores de evidencia y probabilidad; tampoco refuta todo nuestro razonamiento un experimento aislado. La mente sopesa los experimentos en contra, y, deduciendo el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia restante; y aunque haya el mismo número de experimentos en contra que a

favor, no por ello hacemos desaparecer las nociones de causa y necesidad, sino que suponemos que esta oposición habitual se debe a la actuación de causas contrarias y ocultas, y concluimos que el azar o indi- 404
ferencia está sólo en nuestro juicio, por nuestro imperfecto conocimiento, y no en las cosas mismas, que en todo momento son idénticamente necesarias, aunque no se manifiesten idénticamente constantes o ciertas [90]. No existe unión que pueda ser más constante y cierta que la que algunas acciones muestran con algunos motivos y caracteres; y si hay casos en que la unión no es segura, no ocurre otra cosa en las operaciones de los cuerpos, de modo que no podemos concluir nada de la irregularidad primera que no se deduzca también de la otra.

Se admite comúnmente que los locos no tienen libertad. Sin embargo, a juzgar por sus acciones, éstas muestran menos regularidad y constancia que las acciones de los cuerdos, y en consecuencia están más alejadas de la necesidad. Por tanto nuestra forma de pensar es en este punto absolutamente inconsistente, pero resulta una consecuencia natural de esas ideas confusas y términos no bien definidos que tan corrientemente utilizamos en nuestros razonamientos, y especialmente en este tema.

Debemos mostrar, ahora, que así como la *unión* entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza, así la influencia de dicha unión sobre el entendimiento es también la misma, al *determinarnos* a inferir la existencia de las unas de la de los otros. Si esto es así, no habrá circunstancia conocida e interviniente en la conexión y producción de las acciones de la materia que no pueda encontrarse en todas las operaciones de la mente, y por consiguiente no podremos, sin un absurdo manifiesto, atribuir necesidad a las unas y negársela a las otras.

---

[90] Sobre el azar como «causa oculta», y el determinismo metodológico humeano, cf. I, III, 11 y 12. También nuestra *nota* 13 del libro I.

No existe filósofo al que ese fantástico sistema de la libertad haya sorbido el juicio de tal modo que no reconozca la fuerza de la *evidencia moral,* y que tanto en la teoría como en la práctica no se guíe por ella, aceptándola como razonable fundamento. Ahora bien, la evidencia moral no es sino una conclusión referente a las acciones de los hombres y derivada de la consideración de sus motivos, carácter y situación. De este modo, cuando vemos ciertos caracteres y figuras
405 descritos sobre el papel deducimos que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos: la muerte de *César,* el triunfo de *Augusto* o la crueldad de *Nerón;* y, recordando muchos otros testimonios coincidentes, sacamos en conclusión que aquellos hechos existieron realmente, y que tan gran número de hombres, a los que no guiaba interés alguno en ello, no podrían conspirar para engañarnos, especialmente porque si lo hubieran intentado habrían tenido que exponerse a la burla de sus contemporáneos, en una época en que aquellos hechos estaban confirmados por ser recientes y universalmente conocidos. El mismo tipo de razonamiento es válido en política, guerra, comercio o economía, y de hecho está imbricado de tal modo en la vida humana, que no hay posibilidad de actuar o subsistir ni siquiera un instante sin recurrir a él. El príncipe que impone un impuesto a sus súbditos espera verse obedecido. El general que conduce un ejército cuenta con un cierto grado de valor por parte de éste. El comerciante confía en la lealtad y pericia de su agente o delegado. El hombre que da orden de que se le sirva la cena no duda de la obediencia de sus criados. En pocas palabras, como no hay nada que nos toque más de cerca que nuestras propias acciones y las de los demás, la mayoría de nuestros razonamientos se emplean en juicios referentes a ellas. Sostengo que todo el que razone de este modo tendrá que creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad, y que si niega tal cosa no sabe lo que dice.

Considerados en sí mismos, todos esos objetos a los que denominamos *causa* al uno y *efecto* al otro son tan distintos e independientes entre sí como otras dos cosas cualesquiera de la naturaleza, de modo que ni siquiera por el más cuidadoso examen podremos inferir nunca la existencia del uno de la del otro. Sólo por la experiencia y por la observación de su unión constante somos capaces de hacer esa inferencia y, además, la inferencia misma no es otra cosa que el efecto de la costumbre sobre la imaginación. No podemos conformarnos ahora con decir que la idea de causa y efecto surge de objetos constantemente unidos; tenemos que afirmar que esa idea es exactamente la misma cosa que la idea de estos objetos, y que la *conexión necesaria* no se descubre por una conclusión del entendimiento, sino que es simplemente **406** una percepción de la mente. Por consiguiente, allí donde observemos la misma unión, y esta unión actúe de la misma forma sobre la creencia y la opinión, tendremos la idea de causa y de necesidad, aunque quizá podamos evitar el uso de estas expresiones. En todos los casos pasados que hemos podido observar, el movimiento de un cuerpo es seguido, al chocar con otro, por el movimiento de este último. A la mente le resulta imposible ir más allá. A partir de esta unión constante, la mente se *forma* la idea de causa y efecto, y mediante esa influencia *siente* la necesidad. Y como en aquello que denominamos evidencia moral existe la misma constancia y la misma influencia, ya no me haré más cuestión de ello. Si algo queda, no podrá ser más que una disputa sobre palabras.

De hecho, si advertimos de qué forma tan adecuada se refrendan entre sí la evidencia *natural* y la *moral,* y cómo en lo referente a ellas nos formamos una sola cadena de argumentos, no podremos sentir ya reparo alguno en admitir que ambas son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. El prisionero que no tiene ni dinero ni alguien que se interese por él, descubre la imposibilidad de escapar a causa tanto de la obstinación de su carcelero

como de los muros y rejas que le rodean. Y en todos
sus intentos por alcanzar la libertad, antes prefiere
romper la piedra y el hierro de éstos que torcer la
inflexible naturaleza de aquél. Y si este mismo pri-
sionero es conducido al patíbulo, prevé su muerte
con igual certeza por la constancia y fidelidad de sus
guardianes que por la acción del hacha o de la rueda.
Su mente pasa por una cierta serie de ideas: la nega-
tiva de los soldados a dejarle escapar, la acción del
verdugo, la separación de la cabeza del tronco, la
efusión de sangre, los movimientos convulsivos y
la muerte. Esta es una cadena en que están conecta-
das causas naturales y acciones voluntarias; la mente,
sin embargo, no encuentra diferencia alguna entre
ellas, cuando pasa de uno a otro eslabón: lo que va
a suceder no es menos cierto que si estuviera conec-
tado con las impresiones presentes de la memoria
y de los sentidos por una cadena causal enlazada por
lo que solemos llamar *necesidad física.* Si se experi-
407 menta un mismo tipo de unión, ello tiene el mismo
efecto sobre la mente, tanto si los objetos unidos son
motivos, voliciones y acciones, como si son figuras y
movimientos. Podemos cambiar el nombre a las cosas,
pero su naturaleza y su operación sobre el entendi-
miento no cambiará jamás.

Me atrevo a afirmar que nadie intentará refutar estos argumentos sino alterando mis definiciones, y asignando un diferente significado a los términos de *causa, efecto, necesidad, libertad y azar.* De acuerdo con mis propias definiciones, la necesidad juega un papel esencial en la causalidad y, por consiguiente, como la libertad suprime la necesidad, suprime también las causas, de modo que es exactamente lo mismo que el azar. Y como se piensa comúnmente que el azar implica contradicción o, al menos que es directamente contrario a la experiencia, estos mismos argumentos son válidos contra la libertad y el libre albedrío. Si alguien altera las definiciones, no puedo pretender disputar con él hasta conocer el significado que asigna a estos términos.

Sección II

CONTINUACION DEL MISMO ASUNTO

Creo que el predominio de la doctrina de la libertad, por absurda que pueda ser en un sentido, e ininteligible en cualquier otro, puede atribuirse a las tres siguientes razones. Primera: después de haber realizado una acción, a pesar de reconocer que estábamos influidos por consideraciones y motivos particulares, nos resulta difícil convencernos de que era la necesidad quien nos gobernaba, por lo que nos habría sido absolutamente imposible actuar de otra forma; y es que parece como si la idea de necesidad implicara algo forzoso, violento y constrictivo, cuando de hecho no tenemos conciencia de nada de esto. Pocas personas son capaces de distinguir entre la libertad de *espontaneidad,* como es llamada en las escuelas, y la libertad de *indiferencia;* esto es, entre lo que se opone a la violencia, y lo que significa una negación de necesidad y de causas. El primer sentido de la palabra es precisamente el más común; y como es ese
tipo de libertad el único que nos preocupamos por 408
preservar, nuestros pensamientos se han dirigido preferentemente hacia él, confundiéndolo casi universalmente con el otro.

Segunda: *Existe una falsa sensación o experiencia* aun de la libertad de indiferencia, y esa sensación se considera como prueba de la existencia real de ésta [91]. La necesidad de acción, sea por parte de la materia o de la mente, no es con propiedad una cualidad del agente, sino de algún ser pensante o inteligente que pueda examinar la acción, y consiste en la determinación del pensamiento de esta persona para hacerle inferir la existencia de la acción a partir de algunos

[91] Cf. *Summa theol.* 1-2, q. 13, a. 6, *c.:* «Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere: potest etiam velle hoc aut illud, et agere hoc aut illud.»

objetos precedentes [92]. Mientras que, por el contrario, la libertad o azar no es otra cosa que la ausencia de tal determinación, esto es, una cierta soltura que sentimos para pasar o no pasar de la idea de la una a la de los otros. Ahora bien, podemos observar que aunque al reflexionar sobre las acciones humanas es raro sentir tal soltura e indiferencia, sucede muy frecuentemente, con todo, que una vez realizadas las acciones seamos conscientes de algo parecido. Y como todos los objetos relacionados o semejantes se toman fácilmente unos por otros, se ha empleado esta confusión como prueba demostrativa —e incluso intuitiva— de la libertad humana. La mayor parte de las veces experimentamos que nuestras acciones están sometidas a nuestra voluntad, y creemos experimentar también que la voluntad misma no está sometida a nada, porque cuando al negar tal cosa se nos incita a ponerlo a prueba, sentimos que la voluntad se mueve fácilmente en todas direcciones, y que produce una imagen de sí misma incluso en aquel lugar en que no está situada. Esta imagen o movimiento débil nos convence de que podría haberse realizado en la cosa misma, ya que, si se negara tal cosa, encontraremos, mediante una segunda prueba, que puede hacerlo. Pero todos estos esfuerzos son en vano; por caprichosa e irregular que sea la acción que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad. Podemos

[92] Desde el momento en que Hume ha eliminado la noción de *poder* y examina la acción *desde fuera* (si se permite la expresión): «algún ser pensante... que pueda examinar la acción», no cabe otro medio sino contemplar ésta como causalmente determinada. Cf., sin embargo, la ambigua definición de *Enquiry,* VIII: «Por libertad sólo podemos significar, pues, *un poder de actuar o de no actuar, de acuerdo a las determinaciones de la voluntad,* esto es, que si queremos quedarnos quietos, podemos; y si queremos movernos, también podemos» *(ed. esp. cit.,* pág. 148). Obsérvese que aquí no solamente se denomina «poder» a la *libertas indifferentiae,* sino que se la somete a la voluntad, como si ésta fuera una facultad *normativa.*

imaginar que sentimos una libertad interior, pero un observador podrá inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter. Y aunque no pudiera, la conclusión que él saca es que sí podría hacerlo, si conociera perfectamente cada particularidad de nuestra situación y carácter, y los resortes más 409 secretos de nuestra complexión y disposición[93]. Pero ésta es la esencia misma de la necesidad, según la doctrina precedente.

Una tercera razón de que la doctrina de la libertad haya sido generalmente mejor admitida que su antagonista procede de la *religión*, que ha estado muy interesada por este asunto, aunque innecesariamente. No hay método de razonamiento más común, ni tampoco más censurable, que el de intentar refutar en las disputas filosóficas cualquier hipótesis con el pretexto de que tiene consecuencias peligrosas para la religión y la moralidad. Si una hipótesis nos lleva a conclusiones absurdas es, ciertamente, falsa, pero no es cierto que una opinión sea falsa por tener consecuencias peligrosas. Por consiguiente, se deberá evitar absolutamente tal proceder, ya que en nada sirve para descubrir la verdad, pues lo único que logra es hacer odiosa la figura del adversario. Indico todo esto en general, sin pretender sacar ventaja alguna de ello.

[93] Desde el punto de vista de la *causalidad*, el argumento de Hume parece convincente. Así, aun el mismo Kant está de acuerdo con él, y utiliza un ejemplo análogo: «Puede concederse, pues, que si tuviésemos la posibilidad de penetrar en la manera de pensar de un hombre —tal y como se manifiesta, por sus acciones, tanto internas como externas— con la profundidad suficiente para que cada uno de sus móviles, incluso el más ínfimo, nos fuera conocido, al igual que todas las circunstancias exteriores que actúan sobre él, nos sería posible calcular su conducta futura con tanta certeza como si se tratara de un eclipse de luna o de sol, y, sin embargo, sostener que tal hombre es libre.» *(Crítica de la razón práctica,* «Explicación crítica de la analítica». *Ak.* V, 177.) Ya la última frase sugiere que, si lo anterior es verdad, no es *toda la verdad.* Una cosa es que toda acción tenga móviles, y otra las condiciones de posibilidad del ejercicio mismo de la voluntad para seguir esos móviles. Pero Hume no se plantea siquiera la pregunta por esas condiciones.

Por mi parte, me someto francamente a un examen de esta clase, y aun me atrevo a afirmar que, según yo la explico, la doctrina de la necesidad no es sólo inocente, sino incluso provechosa para la religión y la moralidad [94]

Defino la necesidad de dos maneras, de acuerdo con las dos definiciones de *causa,* de la que constituye un elemento esencial. Sitúo la necesidad, o en la unión y conjunción constante de objetos similares, o en la inferencia de la mente para pasar del uno al otro. Ahora bien, en estos dos sentidos la necesidad ha sido universalmente admitida como perteneciente a la voluntad del hombre, aunque lo mismo en las escuelas que en el púlpito y la vida ordinaria se haya hecho esto de un modo tácito: nadie ha pretendido negar nunca la posibilidad de realizar inferencia acerca de las acciones humanas, ni que estas inferencias estén basadas en la experiencia de la unión de acciones similares con motivos y circunstancias similares. En lo único en que puede disentir alguien de mí es en que, quizá, se niegue a denominar a esto necesidad. Sin embargo, si se entiende el sentido de lo que quiero decir, espero que la palabra misma no ocasione pro-
410 blemas. También puede estar en desacuerdo si mantiene que hay alguna otra cosa en las operaciones de la materia. Ahora bien, sea así o no, ello no tendrá consecuencia alguna para la religión, aparte de la que pueda tener en filosofía natural. Puedo haberme equivocado al afirmar que no tenemos ninguna idea de que exista alguna otra conexión en las acciones de los cuerpos, y aun me alegraré de poder ser instruido más ampliamente en este asunto. Sin embargo, estoy seguro de no haber asignado nada a las acciones de

---

[94] El determinismo humeano va fundamentalmente dirigido contra el llamado *libertarianismo,* defendido por Clarke y otros (cf. *nota* 66 del libro I). La idea central de Hume es que a ningún hombre se le puede imputar un acto (y ser merecedor de premio o castigo) si no es *responsable* de tal acto. En general, se perdería toda conexión entre carácter y conducta, base de los juicios valorativos, y, en definitiva, de toda la ética.

la mente que no deba admitirse con facilidad. Que nadie, pues, interprete mis palabras de forma capciosa, diciendo sin más que defiendo la necesidad de las acciones humanas y que las sitúo así al mismo nivel que las operaciones de la materia inanimada. Yo no atribuyo a la libertad esa ininteligible necesidad que se supone hay en la materia. Por el contrario, atribuyo a la materia esa inteligible cualidad —se la llame necesidad o no— que hasta la ortodoxia más rigurosa reconoce o debe reconocer como perteneciente a la voluntad. Por consiguiente, no introduzco cambio alguno en los sistemas admitidos por lo que respecta a la voluntad, sino sólo por lo que respecta a los objetos materiales.

Más aún, me atrevo a afirmar que esta clase de necesidad le es tan esencial a la religión y a la moralidad que, sin ella, se seguiría una absoluta subversión de ambas, y que cualquier otra suposición destruye por completo toda ley, tanto *divina* como *humana*. Es cierto desde luego que, en cuanto que todas las leyes humanas están basadas en premios y castigos, se ha supuesto como principio fundamental que estos motivos influyen sobre la mente, produciendo las buenas acciones y a la vez impidiendo las malas. A esta influencia la podemos llamar como nos guste; ahora bien, ya que habitualmente va unida a la acción, el sentido común exige que sea considerada como causa, y que se tenga como ejemplo de esa necesidad que deseo establecer.

Este razonamiento es igual de consistente cuando se aplica a las leyes divinas, ya que la divinidad es considerada como legisladora, y se supone inflige castigos y confiere recompensas con el designio de producir obediencia a sus mandatos. Sin embargo, mantengo igualmente que, aun en el caso de que no actúe en calidad de magistrado, sino que sea considerada como vengadora de crímenes simplemente en razón de lo 411
odiosos y perversos que resultan, no sólo es imposible que sin la conexión necesaria de causas y efectos en las acciones humanas pudiera ser tal castigo com-

patible con la justicia o equidad moral, sino que ni siquiera podría caber en el pensamiento de un ser razonable el infligirlos. El objeto universal y constante del odio o la cólera es una persona o criatura dotada de pensamiento y consciencia; cuando algunas acciones criminales o injuriosas excitan tal pasión, lo hacen sólo por medio de su relación con la persona, o de su conexión con ésta. Pero, según la doctrina de la libertad o azar, esta conexión se reduce a nada: los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas y premeditadas más de lo que lo serían por las más casuales y accidentales. Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor —de ser buenas— o en su descrédito —de ser malas—. La acción misma puede ser censurable y contraria a todas las reglas de la moral y la religión, pero la persona no sería responsable de ella; en cuanto que no se debe a nada duradero o constante en esa persona, ni deja tras de sí nada de esa naturaleza, es imposible que el agente pudiera ser por esa razón objeto de castigo o venganza. De acuerdo con la hipótesis de la libertad, pues, un hombre es tan puro e inocente tras haber cometido el más horrible de los crímenes como lo era en el momento mismo de nacer; tampoco su carácter interviene en absoluto en sus acciones, pues éstas no se derivan de aquél, de modo que la maldad de las unas jamás podría ser utilizada como prueba de la depravación del otro. Solamente sobre la base de principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos, por mucho que la opinión común pueda inclinarse a lo contrario.

Sin embargo, los hombres son tan inconsecuentes consigo mismos que, a pesar de asegurar frecuentemente que la necesidad destruye todo mérito o demérito para con la humanidad o con poderes superiores,
412 continúan con todo razonando sobre estos mismos principios de necesidad en todos sus juicios relativos

a este asunto. Los hombres no son censurados por las malas acciones que puedan realizar ignorante y casualmente, sean cuales sean las consecuencias. ¿A qué se deberá esto, sino a que las causas de tales acciones son sólo momentáneas y terminan simplemente con la acción misma? Los hombres son menos censurados por las malas acciones que realizan precipitada e impremeditadamente que por las cometidas conscientemente y con premeditación. ¿Por qué razón? Porque, a pesar de ser una causa constante, un temperamento agitado actúa en la mente únicamente a intervalos, de modo que no infecciona el carácter total. Por otra parte, el arrepentimiento limpia todo crimen, especialmente si viene acompañado por una evidente reforma de vida y costumbres. ¿Cómo es posible dar razón de tal cosa sino afirmando que las acciones convierten a una persona en criminal solamente en cuanto que prueban pasiones o principios criminales en la mente? De este modo, cuando mediante alguna alteración de estos principios dejan las acciones de ser pruebas válidas igualmente dejan de ser criminales. Pero, según la doctrina de la *libertad* o *azar*, nunca serían pruebas válidas, y en consecuencia nunca serían criminales.

Ahora me vuelvo a mi adversario, y le pido que libere su propio sistema de estas odiosas consecuencias antes de cargarlas sobre el sistema de otros. Y si él prefiere dilucidar esta cuestión por medio de argumentos imparciales ante filósofos, en vez de realizar declamaciones ante el pueblo, que atienda a lo que he propuesto ya como prueba de que libertad y azar son términos sinóminos, y también a lo relativo a la naturaleza de la evidencia moral y la regularidad de las acciones humanas. Si se revisan esos argumentos, no puedo dudar de una completa victoria; de modo que, habiendo probado que todas las acciones de la voluntad tienen sus causas particulares, paso ahora a explicar qué son esas causas y cómo actúan [95].

---

[95] Esta arrogante sensación de victoria contrasta fuerte-

413

Sección III

MOTIVOS QUE INFLUYEN EN LA VOLUNTAD

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón, se otorgue ventaja a esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior. La mayor parte de la filosofía moral, sea antigua o moderna, parece basarse en este modo de pensar; no hay tampoco campo más amplio, tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares, que esta supuesta primacía de la razón sobre la pasión. La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de la segunda [96]. A fin de mostrar la falacia de toda esta filosofía, intentaré probar, *primero:* que la razón no puede ser nunca motivo de una acción de la voluntad; *segundo:* que la razón no puede opo-

---

mente con la actitud conciliatoria del final de la sec. VIII en la *Enquiry:* «No pretendo haber librado o alejado de toda objeción a esta teoría de la libertad y de la necesidad. Puedo prever otras objeciones, que proceden de argumentos que aquí no han sido tratados» *(ed. esp. cit.,* pág. 155). Sólo podemos conjeturar las razones que llevaron a Hume a este cambio de actitud entre las dos obras: aparte de los problemas de la teodicea (con los que se ocupa inmediatamente después del pasaje citado), cabe pensar en el vacilante estatuto de la *voluntad;* y en la fragilidad de la identificación necesidad física/necesidad moral.

[96] Los argumentos son de Clarke. Cf. el excelente estudio de R. D. Broiles: *The moral Phil. of David Hume,* La Haya, 1969². II, B.: «The rationalists».

nerse nunca a la pasión en lo concerniente a la dirección de la voluntad.

El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información [97]. Creo que difícilmente podrá afirmarse que la primera especie de razonamiento es por sí sola causa de una acción. Dado que su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad, la demostración y la volición parecen por ello destruirse mutuamente por completo. Es verdad que las matemáticas son útiles en todas las operaciones mecánicas, y la aritmética lo es en casi todo oficio y profesión, pero no es por sí mismas por lo que tienen influencia. La mecánica es el arte de regular los mo- 414
vimientos de los cuerpos *para algún fin o propósito intencionados,* y la razón de que empleemos la aritmética para determinar las proporciones numéricas está solamente en que, con ella, nos es posible descubrir las proporciones de la influencia y operación de los números. El comerciante desea conocer la suma total de sus cuentas con alguien. ¿Por qué? Porque así podrá saber qué suma, al pagar su deuda e ir al mercado, tendrá los mismos efectos que todos los

[97] Este es uno de los pocos pasajes del *Tratado* donde se enuncia con toda claridad lo que FLEW ha denominado «The Great Divide» *(Hume's Philosophy of Belief.* Londres, 1969³, capítulo 3): la división entre relaciones de ideas *(relations of ideas)* y cuestiones de hecho *(matters of fact), Leitmotiv* de la *Enquiry* (en el *Tratado,* cf. también II, III, 10: *infra,* página 603; y III, I, 1; pág. 619). Esta es otra clara muestra de la negligencia expositiva del *Tratado.* La fundamental distinción *epistemológica* aparece formulada en términos explícitos sólo cuando puede ser utilizada para solventar un problema específico. Su empleo en este caso es claro: todos convienen en que los juicios morales nos empujan a la acción; pero los juicios que señalan una verdad o falsedad (analítica o sintética, diríamos hoy) no empujan a la acción; luego nada tienen que ver con los juicios morales.

artículos particulares tomados en conjunto. Por tanto, el razonamiento abstracto o demostrativo no influirá nunca en ninguna de nuestras acciones, sino solamente en cuanto guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos, lo que nos lleva a la segunda operación del entendimiento.

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción. Igualmente es obvio que esta emoción no se limita a esto, sino que, haciéndonos volver la vista en todas direcciones, percibe qué objetos están conectados con el original mediante la relación de causa y efecto. Aquí, pues, tiene lugar el razonamiento para descubrir esta relación, y, según varíe nuestro razonamiento, recibirán nuestras acciones una subsiguiente variación. Pero en este caso es evidente que el impulso no surge de la razón, sino que es únicamente dirigido por ella. De donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer. Y estas emociones se extienden a las causas y efectos de ese objeto, tal como nos son señaladas por la razón y la experiencia. Nunca nos concerniría en lo más mínimo el saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes. Si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos.

Dado que la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición, deduzco que esta misma facultad es tan incapaz de impedir la vo-
415 lición como de disputarle la preferencia a una pasión o emoción. Esta consecuencia es inevitable. Es imposible que la razón pueda tener este último efecto de impedir la volición sino dando un impulso en dirección contraria a nuestra pasión; y si tal impulso hubiera

actuado solo, debería haber sido capaz de producir la volición. Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario, y si este impulso contrario surgiera de la razón, esta facultad debería tener una influencia originaria sobre la voluntad, y ser capaz de causar o de evitar cualquier acto volitivo. Pero si la razón no tiene influencia originaria alguna, es imposible que pueda oponerse a un principio que sí posee esa eficiencia, como también lo es que pueda suspender la mente siquiera por un momento. Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas[98]. Como esta opinión puede parecer algo inusual, puede que no esté de más confirmarla mediante algunas otras consideraciones.

---

[98] Este es el famoso «slave passage» (cf. *nota* 114 del libro I). Sobre esta concepción: servidumbre de la razón con respecto a la pasión, gira según KEMP SMITH toda la filosofía humeana *(op. cit.,* «Prefacio»; y págs. 155 y ss.; y en general toda la obra está encaminada a defender esta tesis). Sin embargo, parece más correcta la posición de GLATHE *(op. cit.,* págs. 1-26). Que la razón sea «esclava de las pasiones» no implica que ésa sea su *referencia,* sino sólo que, en el discurso riguroso, el término «razón» debe ser *usado* de esa forma. En otras palabras, que esa esclavitud sea «función» de la razón, no implica que sea la *sola* función: es verdad que «no puede pretender otro oficio», pero sólo cuando está relacionada con las pasiones. De lo contrario, se caería en un absoluto *naturalismo,* difícilmente distinguible del irracionalismo extremado. Con un ejemplo tosco: cuando un matemático está despejando ecuaciones, el objeto de sus operaciones mentales (no los móviles del agente; ello es otra cuestión) no es el de obedecer una pasión, sino el de analizar un complejo algébrico. Lo que Hume parece querer decir (de forma harto ambigua, ciertamente) es que, si pasión y razón se dirigen juntamente hacia un objeto, entonces la razón debe plegarse a las exigencias de la pasión.

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación [99]. Cuando estoy encolerizado, yo poseo realmente la pasión, y en esa emoción no tengo una mayor referencia a algún otro objeto que cuando estoy sediento, enfermo o tengo más de cinco pies de alto. Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias; con los objetos a que representan.

Lo que puede suceder en un primer momento con este asunto es que, como nada puede ser contrario a la verdad o razón sino aquello que tiene una referencia con ella, y como sólo los juicios de nuestro
416 entendimiento tienen esta referencia, deberá seguirse que las pasiones podrán ser contrarias a la razón solamente en cuanto que *acompañadas* de algún juicio u opinión. De acuerdo con este principio, que es tan obvio y natural, solamente en dos sentidos puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión, sea la esperanza o el miedo, la tristeza o la alegría, la desesperación o la confianza, está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos. Si una pasión no está fundada en falsos supuestos, ni elige medios insuficientes para cumplir su fin, el entendimiento no puede ni justificarla ni con-

---

[99] «Existencia original» es un nombre extraño para una pasión (a pesar de la concesión: «modificación de existencia»). Sin embargo, recuérdese que, para Hume, las impresiones sensoriales son dignificadas con el título de *realidades* (I, III, 9; pág. 177). Y como las pasiones son impresiones de reflexión, conectadas con las sensoriales, merecen también el título de *existencias*.

denarla. No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera mi ruina total con tal de evitar el menor sufrimiento a un *indio* o a cualquier persona totalmente desconocida. Tampoco es contrario a la razón el preferir un bien pequeño, aunque lo reconozca menor, a otro mayor, y tener una afección más ardiente por el primero que por el segundo. Un bien trivial puede, por ciertas circunstancias, producir un deseo superior al surgido del goce más intenso y valioso; no hay en esto nada más extraordinario que lo hay en mecánica, cuando vemos que una libra de peso levanta otras cien gracias a lo ventajoso de su situación. En breve, una pasión deberá estar acompañada de algún falso juicio para ser irrazonable; e incluso, para hablar con propiedad, no es la pasión lo irrazonable, sino el juicio [100]

Las consecuencias de esto son evidentes. Dado que una pasión no puede ser nunca en ningún sentido llamada irrazonable, excepto cuando está basada en una falsa suposición, o cuando elige medios insuficientes para el fin previsto, es imposible que la razón y la pasión puedan nunca oponerse entre sí, ni disputarse el gobierno de la voluntad y las acciones. En el momento mismo en que percibimos la falsedad de una suposición o la insuficiencia de los medios, nuestras pasiones se someten a nuestra razón sin oposición alguna. Yo puedo desear un fruto por creer que tiene **417**
un excelente sabor, pero en cuanto me convenzo del error cesa mi deseo. Puedo realizar ciertos actos como medios para obtener algún bien deseado; pero como la volición de estas acciones es sólo secundaria y se basa en el supuesto de que son causas del efecto previsto, tan pronto como descubro la falsedad de tal supuesto las acciones tienen que hacérseme indiferentes.

---

[100] Con estas fuertes expresiones se prepara el camino para una ética basada en el *sentimiento moral,* y meramente auxiliada por la razón. Cf. III, III, 1 *passim.*

A quien no examina los objetos de un modo estrictamente filosófico, le resulta natural imaginar que las acciones de la mente que no producen una sensación diferente, ni pueden ser inmediatamente distinguidas por la sensación y la percepción, son totalmente idénticas. La razón, por ejemplo, actúa sin producir ninguna emoción sensible; y, con excepción de las más sublimes disquisiciones de la filosofía o de las vanas sutilezas de las escuelas, apenas si proporciona nunca placer o desagrado. A esto se debe que toda acción de la mente, que actúe con la misma calma y tranquilidad, sea confundida con la razón por todos aquéllos que juzgan de las cosas por su apariencia, a primera vista. Es cierto, sin embargo, que existen ciertos tranquilos deseos y tendencias que, a pesar de ser verdaderas pasiones, producen poca emoción en el alma, y son más conocidos por sus efectos que por su sentimiento o sensación inmediata. Estos deseos son de dos clases: o bien se trata de ciertos instintos implantados originalmente en nuestra naturaleza, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida y la ternura para con los niños, o bien constituyen el apetito general hacia el bien y la aversión contra el mal, considerados meramente como tales [101]. Cuando

[101] Todo el ámbito del *appetitus rationalis* y la razón práctica queda así en Hume englobado en el campo de las pasiones. El origen de la distinción entre pasiones apacibles y violentas se encuentra en HUTCHESON: «Hay que señalar una distinción en este asunto; a saber, entre el deseo apacible del bien y la aversión al mal, sea privado o público, tal como aparece a la razón o reflexión, y las pasiones particulares dirigidas hacia objetos inmediatamente presentes a algún sentido.» *(An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections;* en la ed. de L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*. Londres, 1897; I, 399.) Adviértase que el clásico *bonum faciendum, malum vitandum* es en Hutcheson todavía descubierto por la razón, mientras que Hume lo atribuye ya a ciertos instintos innatos. Es la confusión del vulgo, al identificar razón (facultad de la verdad o falsedad de una proposición) y pasiones primarias apacibles (instintos), la que ha originado el presunto conflicto razón/pasión. La oposición sólo puede darse, más bien, entre pasiones apacibles y violentas.

alguna de estas pasiones está en calma, sin ocasionar desorden en el alma, muy fácilmente se confunde con las determinaciones de la razón, por suponer que procede de la misma facultad que juzga de la verdad y la falsedad. Su naturaleza y principios son supuestamente iguales por el solo hecho de que sus sensaciones no son claramente diferentes.

Además de estas pasiones apacibles, que determinan con frecuencia a la voluntad, existen ciertas violentas emociones del mismo tipo y que tienen igualmente gran influencia sobre dicha facultad. Cuando 418
recibo un agravio de otra persona siento frecuentemente la pasión violenta del resentimiento, que me lleva a desear el mal y el castigo de esa persona con independencia de todas las consideraciones de placer y ventaja para conmigo. Cuando estoy directamente amenazado por un mal terrible surgen violentamente en mí el miedo, la aprensión y la aversión, produciéndome una sensible emoción.

El error común de los metafísicos estaba en que atribuían por completo la dirección de la voluntad a uno de estos principios, suponiendo que el otro no tenía influencia alguna. Los hombres actúan a menudo conscientemente en contra de sus propios intereses. Por esta razón, la consideración del mayor bien posible no siempre tiene influencia sobre ellos [102]. Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir sus intereses y fines. Por tanto, no es solamente el desagrado presente lo que les determina. Podemos observar, en general, que ambos principios actúan sobre la voluntad y que, allí donde se oponen directamente, uno de ellos prevalece, según el carácter *general* o la disposición *actual* de la persona. Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque po-

---

[102] Importante corrección a HUTCHESON, para quien «la mejor acción es la que procura la mayor felicidad para el mayor número; y la peor, de igual modo, la que proporciona desgracia». *(An Inquiry concerning Moral Good and Evil;* en la ed. *British Moralists.* I, pág. 107.)

demos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones de la pasión y el deseo. A estas variaciones de carácter se debe la gran dificultad de tomar alguna decisión en lo concerniente a las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones.

Sección IV

CAUSAS DE LAS PASIONES VIOLENTAS

No existe en filosofía un asunto de más sutil especulación que el concerniente a las diferentes *causas* y *efectos* de las pasiones apacibles y violentas. Es evidente que las pasiones no influyen sobre la voluntad en proporción a su violencia o al desorden que ocasionan en el carácter; por el contrario, cuando
419 una pasión se convierte por fin en principio estable de acción, y constituye la inclinación dominante del alma, no produce ya por lo común ninguna agitación sensible. Dado que una repetida costumbre, y su propia fuerza, han conseguido que todo se someta a esa pasión, dirige las acciones y la conducta sin esa oposición, y emoción, que acompañan de modo tan natural a todo momentáneo arrebato de pasión. Tenemos pues que distinguir entre pasión apacible y pasión débil, y entre pasión violenta y pasión intensa. A pesar de esto, es cierto que, cuando deseamos dirigir la conducta de un hombre e impulsarle a una acción determinada, es comúnmente mejor regla incidir sobre las pasiones violentas que sobre las apacibles, y guiarle siguiendo más bien sus inclinaciones que mediante eso que vulgarmente se llama su *razón*. Tenemos que situar al objeto en tal situación que resulte apropiada para incrementar la violencia de la pasión. Podemos observar, en efecto, que todo depende de la situación

del objeto de la pasión, y que bastará una variación en este punto para transformar las pasiones violentas en apacibles, y viceversa. Ambos tipos de pasiones persiguen el bien y evitan el mal, y ambas son incrementadas o disminuidas por el aumento o disminución de bien o mal [103]. Pero la diferencia entre ellas está en que un mismo bien causará una pasión violenta cuando esté próximo, y sólo una apacible cuando esté lejano. Como este asunto pertenece muy apropiadamente a la presente cuestión sobre la voluntad, lo estudiaré ahora a fondo, y examinaré alguna de las circunstancias y situaciones de los objetos que convierten a una pasión en apacible o violenta.

Constituye una notable propiedad de la naturaleza humana el que cualquier emoción acompañante de una pasión se convierta fácilmente en esta última, aunque sean de naturaleza originalmente distinta, y aun contraria. Es verdad que, para establecer una perfecta unión entre pasiones, se requiere en todo momento una doble relación de impresiones e ideas, y que una sola relación no es suficiente; pero aunque una indudable experiencia confirme tal cosa, deberemos entenderla dentro de sus justos límites, y considerar la doble relación solamente como requisito de 420
que una pasión produzca a otra. Una vez que dos pasiones han sido ya despertadas por sus causas correspondientes y están ambas presentes a la mente, fácilmente se mezclan y unen entre sí aun cuando no tengan sino una sola relación, y a veces hasta sin ninguna relación. La pasión dominante absorbe a la inferior y la asimila. Una vez son excitados los espí-

[103] Esto es, placer o dolor, que en Hume se identifican con el bien o el mal (cf. II, III, 1; *supra*, pág. 541; II, III, 9; *infra*, pág. 590. Y explícitamente, en esta última sección, página 591: «Además del bien y el mal o, en otras palabras, del dolor y el placer...»). Esta posición no deja de ser paradójica: dolor y placer —se afirmaba— es *causa* de las pasiones, no su *objeto* (cf. *nota* 3). Parece que habría que restringir esta afirmación a las pasiones *indirectas*. Con esto puede evitarse la incoherencia, pero el sistema de las pasiones se hace con ello todavía menos armónico y ajustado.

ritus, reciben fácilmente un cambio en su dirección. Resulta entonces natural imaginar que este cambio vendrá de la afección prevaleciente. La conexión es en muchos aspectos más estrecha entre dos pasiones cualesquiera que entre una pasión y la indiferencia.

Cuando una persona está profundamente enamorada, las pequeñas faltas y caprichos de su amada, y los celos y riñas a que estas relaciones se hallan tan sujetas confieren, como puede apreciarse, fuerza adicional a la pasión dominante a pesar de ser desagradables, y por relacionadas que estén con la cólera y el odio. Cuando los políticos desean interesar intensamente a alguien por una cuestión de la que quieren informarle, utilizan corrientemente el artificio de excitar al comienzo su curiosidad y aplazar todo lo posible el satisfacerla, levantando de este modo al máximo la ansiedad e impaciencia de esa persona antes de hacerle comprender por entero el asunto. Saben muy bien que su curiosidad la precipitará en la pasión que ellos quieren excitar, y ayudan al objeto en su influencia sobre la mente. El soldado que avanza por el campo de batalla está naturalmente lleno de valor y confianza cuando piensa en sus amigos y camaradas, mientras que el terror y el miedo le acometen cuando piensa en el enemigo. Por consiguiente, toda nueva emoción procedente de lo primero aumentará naturalmente su valor, mientras que esa misma emoción incrementará su miedo si procede de lo segundo, en virtud de la relación de ideas y de la conversión de la emoción inferior en la predominante. A esto se debe que, en la disciplina militar, la armonía y brillantez de nuestros uniformes, la regularidad de nuestro porte y de nuestros movimientos, con toda la pompa y majestuosidad de la guerra, aumenten nuestro valor y el de los aliados, mientras que estos mismos objetos, situados en el enemigo, nos llenan de terror, por agradables y bellos que sean de suyo.

421 Dado que, aunque las pasiones sean independientes, si aparecen al mismo tiempo se transforman naturalmente unas en otras, se sigue que, cuando el bien o

el mal estén dispuestos en tal situación que causen alguna emoción particular aparte de su pasión directa de deseo o aversión, esta última pasión deberá adquirir nueva fuerza y violencia.

Esto es lo que sucede, entre otros casos, siempre que un objeto excita pasiones contrarias. Puede observarse, en efecto, que una oposición de pasiones ocasiona comúnmente una nueva emoción en los espíritus, y produce un desorden mayor que cuando coinciden dos afecciones cualesquiera de igual intensidad. Esta nueva emoción se convierte fácilmente en la pasión predominante, e incrementa la violencia de ésta por encima del grado a que habría llegado de no haber encontrado oposición[104]. A esto se debe que deseemos por naturaleza lo que nos está prohibido, y que encontremos placer en la realización de acciones simplemente por ser ilícitas. Cuando la noción del deber se opone a las pasiones, es difícilmente capaz de vencerlas, y cuando no consigue este efecto sirve más bien para incrementarlas, pues produce una oposición en nuestros motivos y principios.

El mismo efecto se sigue si la oposición se debe a motivos internos que si surge de obstáculos externos. La pasión adquiere por lo común nueva fuerza y violencia en ambos casos. Los esfuerzos que hace la mente por remontar el obstáculo excitan a los espíritus animales, y avivan la pasión.

La incertidumbre tiene la misma influencia que la oposición. La agitación del pensamiento, sus rápidos movimientos de una consideración a otra, la variedad de pasiones que se suceden según las diferentes consideraciones: todas estas cosas producen agitación en la mente, y acaban por transformarse en la pasión predominante.

En mi opinión, la única causa natural de que el estar seguro de algo produzca una disminución en las

---

[104] Esta observación parece oponerse radicalmente a la afirmación anterior, según la cual la oposición de pasiones deja la mente en perfecta calma (II, I, 2; *supra*, pág. 392). Cf. nuestra *nota* 8.

pasiones está en que elimina la incertidumbre, que aumenta la violencia de estas últimas. Abandonada a sus solas fuerzas, la mente languidece de inmediato, de modo que, para preservar su ardor, debemos estar sostenidos en todo momento por un nuevo flujo de
422 pasión. A esto se debe que la desesperación, aun contraria a la seguridad, tenga similar influencia.

Es verdad que nada anima más poderosamente una afección que el ocultar parte de su objeto, dejándolo como en sombras, con lo que, al mismo tiempo que se muestra lo suficiente para predisponernos en favor del objeto, se deja todavía algún trabajo a la imaginación. Aparte de que esta oscuridad viene siempre acompañada de incertidumbre, el esfuerzo realizado por la fantasía, a fin de completar la idea, excita los espíritus animales, confiriendo fuerza adicional a la pasión.

Igual que, aun siendo contrarias entre sí, la desesperación y la seguridad producen el mismo efecto, del mismo modo cabe observar que la ausencia tiene el efecto contrario, y que, según las circunstancias, incrementa o disminuye nuestras afecciones. El *Duque de la Rochefoucault* ha indicado muy acertadamente que la ausencia destruye las pasiones débiles, pero incrementa las fuertes, igual que el viento apaga un candil pero enciende una hoguera [105]. Una larga ausen-

---

[105] Francisco, sexto Duque de la Rochefoucauld (hay errata en la ed. original), 1613-1680. Su personalidad ha sido fielmente retratada por el Cardenal de Retz (cf. *nota* 98 del libro I), que en sus *Memorias* dice de él: «desde su infancia quiso meterse en intrigas». Y, en efecto, un complot urdido con Mme. de Chevreuse y la propia Reina le costó pasar en su primera juventud ocho años en la Bastilla y dos de destierro en Verteuil. En 1642 regresa a la corte, y participa en el llamado *Complot de los Importantes,* primera chispa de la rebelión de La Fronda. Cuando se produjo ésta, La Rochefoucauld colaboró activamente, acompañando a Condé en su paseo militar por Francia (1652). Poco después se retiró de la política. Célebre por su acogida entre las damas (fue protegido de Mmes. de Sevigné, Sablé y Lafayette), tuvo también el favor de Luis XIV. Fue asistido en su muerte por el gran Bossuet. Su obra, que aún hoy se lee con placer —era muy

cia debilita naturalmente nuestra idea, y disminuye la pasión, pero cuando la idea es tan intensa y viva que puede soportar la ausencia, el desagrado debido a esta última incrementa la pasión y le proporciona nueva fuerza y violencia.

Sección V

DE LOS EFECTOS DE LA COSTUMBRE

Sin embargo, nada tiene mayor efecto en el incremento o disminución de nuestras pasiones, y en la conversión del placer en dolor y del dolor en placer, que la costumbre y repetición. La costumbre tiene dos efectos *originales* sobre la mente: primero, hace que ésta tenga mayor *facilidad* para realizar una acción o concebir un objeto; posteriormente, proporciona una *tendencia o inclinación* hacia ello. A partir de estos dos efectos podemos dar razón de todos los demás, por extraordinarios que éstos sean.

Cuando el alma se encamina a la realización de una acción, o a concebir un objeto a que no está acostumbrada, hay una cierta rigidez en las facultades y resulta difícil mover a los espíritus en su nueva dirección. 423
Como esta dificultad los excita, constituye de este modo el origen del asombro, de la sorpresa y de todas las emociones surgidas de lo que resulta inusual; y esas emociones son de suyo muy agradables, como todo lo que aviva la mente de una forma moderada. Pero aunque la sorpresa sea en sí agradable, al hacer agitarse a los espíritus aumenta no sólo nuestras afecciones agra-

admirada por Aldous Huxley—, son las *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* (Colonia, 1662): una colección de 317 aforismos. Su *Leitmotiv* se encuentra ya en la primera máxima: «Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés.» Hume cita aquí literalmente la máxima 276: «L'absence diminue les médiocres passions et augmente les grandes, comme le vent éteint les bougies et allume le feu.»

dables, sino también las dolorosas, de acuerdo al principio anterior de *que toda emoción que precede o acompaña a una pasión se convierte fácilmente en esta última.* A esto se debe que todo lo nuevo nos afecte más intensamente y proporcione un placer o dolor mayor al que, hablando con rigor, le correspondería por naturaleza. Ahora bien, una vez que esta novedad ha vuelto a nosotros muchas veces, se desgasta; las pasiones se apaciguan y los espíritus animales ya no se apresuran; es entonces cuando examinamos los objetos con una mayor tranquilidad.

La repetición produce gradualmente una facilidad, que constituye otro muy poderoso principio de la mente humana y una infalible fuente de placer, siempre que la facultad no pase de un cierto grado. En este punto, cabe señalar que el placer surgido de una facilidad moderada no muestra la misma tendencia que el nacido de lo nuevo, que tiende a aumentar la afecciones dolorosas, igual que las agradables. El placer de la facilidad no consiste tanto en una ebullición de los espíritus cuanto en el ordenado movimiento de éstos, lo que a veces llegará a ser tan poderoso que convierta el dolor en placer, haciendo que con el tiempo nos guste lo que al principio nos resultaba de lo más agrio y desagradable.

Sin embargo, igual que la facilidad transformaba el dolor en placer, también convierte, cuando es demasiado grande, el placer en dolor, y hace de las acciones de la mente algo tan débil y lánguido que éstas no son ya capaces de mantener a la mente interesada en ello. De hecho, es difícil que por la costumbre se hagan desagradables otros objetos que no sean los que por naturaleza están acompañados de alguna emoción o afección, que se ve destruida por una repetición frecuente. Las nubes, los cielos, árboles y piedras pueden contemplarse sin sentir la menor aversión, aunque estas cosas se presentan repetidamente.
424 mente. Pero cuando las mujeres, la música, la buena mesa o cualquier otra cosa que por naturaleza debía

ser agradable resulta indiferente, fácilmente produce la pasión opuesta.

Pero la costumbre no proporciona tan sólo facilidad para realizar una acción, sino también una inclinación y tendencia hacia ella cuando no es completamente desagradable, ni podría ser de suyo objeto de inclinación. Esta es la razón de que la costumbre incremente todos los hábitos *activos* pero disminuya los *pasivos,* según ha observado un reciente e ilustre filósofo [106]. La facilidad suprime la fuerza de los hábitos pasivos, al hacer débil y lánguido el movimiento de los espíritus animales. En los hábitos activos, por el contrario, dado que los espíritus se mantienen suficientemente por sí mismos, la tendencia de la mente les confiere nuevas fuerzas, inclinándolos más intensamente a la acción.

Sección VI

INFLUENCIA DE LA IMAGINACION EN LAS PASIONES

Es notable que la imaginación y las afecciones mantengan una estrecha unión, y que nada que afecte a la primera pueda resultar completamente indiferente a las segundas. Allí donde nuestras ideas de bien o mal adquieran nueva vivacidad, las pasiones se harán más violentas y acompañarán a la imaginación en todas sus variaciones. No voy a pronunciarme ahora sobre si esto se debe al principio antes mencionado: *que toda emoción concomitante se convierte con facilidad en la predominante.* Es suficiente a mi propósito actual que tengamos múltiples ejemplos en favor de esta influencia de la imaginación sobre las pasiones.

---

[106] JOSEPH BUTLER: *Analogy of Religion.* I, 5: «Los hábitos prácticos se forman y consolidan mediante la repetición de actos, pero las impresiones pasivas se van debilitando con la repetición.» (Sobre Butler, véase *nota* 6 del libro I.)

Cualquier placer de que tengamos noticia nos afecta más que cualquier otro de cuya naturaleza seamos por completo ignorantes, a pesar de que reconozcamos la superioridad de este último. Podemos hacernos una idea particular y determinada del primero, mientras que a este otro lo concebimos bajo la noción general del placer. Y lo cierto es que, cuanto más
425 general y universal sea una de nuestras ideas, menor influencia tendrá sobre la imaginación. Aunque una idea general no sea otra cosa que una idea particular considerada desde cierto ángulo, comúnmente es más oscura, porque ninguna idea particular por la que nos representamos una general está en ningún caso determinada o fija, sino que fácilmente puede cambiarse por otras ideas particulares que valgan también para la representación.

Existe un conocido momento en la historia de *Grecia* que puede servirnos para ilustrar este asunto. *Temístocles* había dicho a los atenienses que tenía un plan que podría resultar altamente provechoso para el pueblo, pero que no podía comunicarlo sin echar por tierra su realización, dado que su éxito dependía por entero del secreto con que fuera llevado a cabo. Pero los *atenienses,* en lugar de darle plenos poderes para actuar como juzgara conveniente, le ordenaron que comunicara el plan a *Arístides,* en cuya prudencia tenían entera confianza y cuya opinión estaban dispuestos a obedecer a ciegas. La intención de *Temístocles* era incendiar en secreto la flota de todos los estados *griegos,* anclada en un puerto vecino, ya que su destrucción daría a los *atenienses* el dominio indiscutible del mar. *Arístides* regresó a la asamblea y les dijo que nada podía ser más ventajoso que la idea de *Temístocles,* pero que tampoco nada podía ser más injusto; el pueblo, entonces, rechazó unánimemente el proyecto.

Un famoso historiador de nuestros días *, admira

---

* Mons. *Rollin* [107].

[107] El pasaje anterior se encuentra en Tucídides e Isócrates, pero parece claro que Hume lo tomó directamente de CHAR-

este pasaje de la historia antigua como uno de los más singulares que sea posible encontrar. *Aquí* —dice— *quienes deciden que el interés nunca deberá prevalecer sobre la justicia no son filósofos que, en sus escuelas, pueden establecer fácilmente las más hermosas máximas y las reglas más sublimes de la moral. Es todo un pueblo, interesado en la propuesta que se le ha hecho, el que, aun considerándola de importancia para el bien común, la rechaza unánimemente y sin vacilar, simplemente porque esa proposición es contraria a la justicia.* Pero en lo que a mí respecta, no veo que este proceder de los *atenienses* sea algo tan extraordinario. Las mismas razones por las que los filósofos encuentran tan fácil establecer estas máximas sublimes son las que tienden, en parte, a disminuir el mérito de la conducta de ese pueblo. Los filósofos no comparan nunca entre provecho y honestidad, porque sus decisiones son generales, y ni sus pasiones ni su imaginación están interesadas en los objetos de que tratan. Aunque en el caso presente los *atenienses* tuvieran en perspectiva un provecho inmediato, conocían sin embargo este provecho solamente bajo su noción general, sin estar concebido por ninguna idea particular; aquella noción debió tener, pues una influencia menos considerable en la imaginación de ese pueblo y constituir una tentación menos violenta que si hubieran conocido bien todos los detalles del plan. De otro modo es difícil concebir que todo un pueblo, injusto y violento como por lo general lo son todos los hombres, se adhiriera

426

LES ROLLIN (1661-1741). Este gran erudito ocupaba ya a los veintidós años el cargo de Profesor de Filosofía en el Colegio Plessis-Sorbonne. En 1694 llegó a Rector de la Sorbona, pero perdió su cargo en 1715 por sus ideas jansenistas. Su obra fue admirada por figuras tan dispares como Montesquieu, Voltaire y Chateaubriand. La obra a que Hume se refiere es la *Histoire ancienne* (1730-1738). Rollin comenzó también una monumental *Histoire romaine,* que terminaron Crévier, Lebau y Ameilhon, y que apareció, en 16 volúmenes, entre 1738 y 1748. En su honor, el Colegio Municipal de París se denomina *Collège Rollin.*

tan unánimemente a la justicia y rechazara un considerable provecho.

Cualquier placer de que hayamos gozado últimamente, y del que guardemos memoria fresca y reciente, actúa sobre la voluntad con mayor violencia que otro cuyas huellas se hayan borrado y casi olvidado por completo. ¿A qué podrá deberse tal cosa, sino a que en el primer caso la memoria ayuda a la fantasía dando fuerza y vigor adicional a las concepciones como ésta? La imagen del placer pasado, si es intensa y violenta, confiere estas cualidades a la idea del placer futuro, conectada con aquélla por la relación de semejanza.

Un placer adecuado a nuestro modo de vida excita más intensamente nuestros deseos y apetitos que otro ajeno a ello. Este fenómeno puede explicarse en base al mismo principio.

No hay nada más apropiado para infundir una pasión en la mente que la elocuencia, mediante la cual los objetos son representados en los colores más vivos e intensos. Podemos reconocer interiormente que tal objeto determinado es valioso, y que tal otro resulta odioso, pero hasta que un orador no excite
427 la imaginación y proporcione vigor a estas ideas, no podrán tener sino una débil influencia, sea sobre la voluntad o sobre las afecciones.

Pero no siempre es necesaria la elocuencia. La mera opinión de otra persona, y especialmente cuando está reforzada por una pasión, hará que una idea de bien o mal tenga una influencia sobre nosotros que, de otro modo habría pasado enteramente inadvertida. Esto se debe al principio de simpatía o comunicación y, como ya he indicado[108], la simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación.

Es notable que las pasiones vivaces acompañen comúnmente a una imaginación vivaz. Como en otros

---

[108] Cf. II, I, 11, y II, II, 4 *passim*. Cf. también nuestra *nota* 42.

puntos, también aquí la fuerza de la pasión depende tanto del carácter de la persona como de la naturaleza o situación del objeto.

Ya he señalado [109] que la creencia no es sino una idea vivaz relacionada con una impresión presente. Esta vivacidad es una circunstancia necesaria para excitar toda pasión, tanto apacible como violenta; una mera ficción de la imaginación no tiene ninguna influencia considerable sobre cualquiera de esas pasiones, pues es demasiado débil para tener interesada a la mente o para estar acompañada de emoción.

SECCION VII

DE LA CONTIGÜIDAD Y LA DISTANCIA EN EL ESPACIO Y TIEMPO

Hay una fácil razón de que toda cosa que nos esté contigua en espacio o tiempo sea concebida con particular fuerza y vivacidad, excediendo a cualquier otro objeto en influencia sobre la imaginación. Nuestro yo nos está íntimamente presente, y todo lo relacionado con él deberá participar de esa cualidad. Pero tendremos que examinar con más detalle a qué se debe que, cuando un objeto es llevado tan lejos que pierde la ventaja de esa relación, su idea se haga más débil y oscura cuanto más alejado se encuentra.

Es obvio que la imaginación no puede nunca olvidarse por entero de los puntos de espacio y tiempo
en que existimos; por el contrario, recibe avisos tan 428
frecuentes de ello mediante las pasiones y los sentidos que, por mucho que vuelva su atención a objetos extraños y remotos, en todo momento se ve obligada a reflexionar sobre los presentes. Es igualmente notable el hecho de que, en la concepción de los objetos considerados como reales y existentes, tomamos a éstos

---

[109] Cf. I, III, 7 *passim*.

en su orden y situación adecuados; no saltamos nunca de un objeto a otro que le esté distante, sino que pasamos —al menos superficialmente— por todos los objetos intermedios. Cuando pensamos, pues, en un objeto alejado, nos vemos obligados no solamente a llegar a él pasando primero por todo el espacio interpuesto entre el objeto y nosotros, sino también a renovar a cada momento nuestro avance, sirviéndonos cada instante como recordatorio de nosotros mismos y de nuestra situación presente [110]. Se concibe fácilmente que esta interrupción tenga que debilitar la idea, pues corta la acción de la mente, impidiendo así que la concepción sea tan intensa y continua como cuando pensamos en un objeto cercano. Cuantos *menos* pasos demos para llegar al objeto, y *más llano* sea el camino, tanto menos se experimentará esa disminución de vivacidad, a pesar de que se siga notando más o menos, en proporción a los grados de distancia y dificultad.

Debemos, pues, considerar aquí dos clases de objetos: los contiguos y los remotos; los primeros hacen más cercana una impresión en fuerza y vivacidad, gracias a su relación con nosotros; los segundos aparecen de un modo más débil e imperfecto en razón de la discontinuidad de nuestro modo de concebirlos. Este es su efecto sobre la imaginación. Si mi razonamiento es correcto, deberán tener también un efecto proporcional sobre la voluntad y las pasiones. Los objetos contiguos tendrán una influencia muy superior a los distantes y remotos. De acuerdo con esto, vemos en la vida ordinaria que los hombres se interesan principalmente por objetos no muy apartados en espacio o tiempo, y disfrutan de lo presente, dejando lo lejano al cuidado del azar y la fortuna. Si

[110] Obsérvese que esta afirmación implica la creencia en un sujeto idéntico de inhesión, y, por tanto, una radical distinción entre un *yo sustancial* y sus percepciones. Ya hemos señalado en varias ocasiones (por ejemplo, *notas* 7 y 19) lo difícil que resulta compaginar este «yo» individual con las concepciones de I, IV, 6.

hablamos a un hombre de su condición de aquí a treinta años, no nos escuchará. Si le contamos qué va a ocurrir mañana, en cambio, nos prestará aten- 429
ción. Cuando estamos en nuestro hogar, nos inquieta más que se rompa un espejo que el que se queme una casa si estamos lejos, a unos cientos de leguas de distancia.

Es más, aunque la distancia en tiempo y espacio tenga un efecto considerable sobre la imaginación y, por ello, sobre la voluntad y las pasiones, la consecuencia, con todo, de un distanciamiento en el *espacio* es muy inferior a la distancia en el *tiempo*. Ciertamente, veinte años son un período de tiempo bien pequeño comparado con los años de que nos puede informar la historia y hasta la memoria de algunas personas, y sin embargo, creo que ni mil leguas, e incluso ni siquiera la mayor distancia local que pueda darse en el mundo podrán debilitar de modo tan notable nuestras ideas, y disminuir nuestras pasiones, como lo hace ese período. Un comerciante de las *Indias Ocidentales* nos dirá que no deja de estar preocupado por lo que pase en *Jamaica*[111]; y sin embargo pocas personas extenderán tanto su vista hacia el futuro como para tener miedo de muy remotos sucesos.

La causa de este fenómeno debe encontrarse, evidentemente, en las diferentes propiedades del espacio y el tiempo. Sin necesidad de recurrir a la metafísica, todo el mundo puede observar fácilmente que el espacio o extensión consiste en cierto número de partes coexistentes dispuestas en cierto orden, y susceptibles de estar presentes de una vez ante la vista o el tacto. Por el contrario, y aunque conste igualmente de partes, el tiempo o sucesión no nos presenta nunca más que una parte cada vez: es imposible que

---

[111] Hume trabajó en Bristol precisamente con un mercader de las *Indias Occidentales*. La isla de Jamaica pertenecía a Inglaterra desde 1655 (fue arrebatada a España durante el primer Protectorado de Cromwell, aunque los ingleses no lograron apoderarse de la Hispaniola, objeto de la expedición).

dos de ellas puedan coexistir en ningún caso [112]. Estas cualidades de los objetos tienen el efecto correspondiente sobre la imaginación. Como las partes de la extensión son susceptibles de presentarse unidas a los sentidos, adquieren también una unión en la fantasía. Y como la aparición de una parte no excluye la de la otra, la transición o paso del pensamiento por las partes contiguas se hace por ello más suave y fácilmente. Por el contrario, la incompatibilidad de las partes del tiempo en su existencia real las separa también en la imaginación, y hace que a esta facultad le sea más *difícil* descubrir una larga sucesión o serie de acontecimientos. Toda parte tiene que aparecer sola y aislada, y no puede ir entrando regularmente
430 en la fantasía sin que se desvanezca la parte que se supone era inmediatamente anterior. De esta forma, una distancia en el tiempo causa una mayor interrupción en el pensamiento que otra igual en el espacio, y en consecuencia debilita más notablemente la idea y, por consiguiente, las pasiones. Y esto depende en gran medida de la imaginación, de acuerdo con mi sistema.

Existe otro fenómeno de naturaleza similar al precedente, a saber, *los superiores efectos que una misma distancia de tiempo, dirigida al futuro, tiene sobre la dirigida al pasado*. Es fácil explicar esta diferencia por lo que respecta a la voluntad. Como ninguna de nuestras acciones puede alterar el pasado, no es nada extraño que no pueda nunca determinar a la voluntad. Pero con respecto a las pasiones el problema es bien distinto, y merece que lo examinemos.

Además de nuestra inclinación a progresar gradualmente a través de los puntos de espacio y tiempo, tenemos otra peculiaridad en nuestra forma de pensar que concurre a la producción de este fenómeno. Nosotros seguimos siempre la sucesión del tiempo al situar nuestras ideas, y de la consideración de un

---

112 Para el espacio, cf. I, II, 3; pág. 88. Sobre el tiempo como sucesión, *loc. cit.;* pág. 84.

objeto pasamos más fácilmente al que viene inmediatamente después que al que ha sucedido antes. Podemos ver esto, entre otros casos, en el orden que guardan siempre las narraciones históricas. Tan sólo una absoluta necesidad puede obligar a un historiador a romper el orden del tiempo y a conceder en su *narración* precedencia a un suceso que fue en *realidad* posterior a otro.

Puede aplicarse esto fácilmente al problema que ahora tratamos, si reflexionamos en lo que antes he señalado: que la situación presente de la persona es siempre la de la imaginación, y que es de ella de donde pasamos a concebir un objeto distante. Cuando el objeto pertenece al pasado, el progreso del pensamiento para llegar a él desde el presente es contrario a la naturaleza, en cuanto que pasa de un punto del tiempo al que le es precedente, en oposición al curso natural de la sucesión. Por otra parte, cuando volvemos nuestro pensamiento a un objeto futuro, nuestra fantasía fluye a lo largo de la corriente del tiempo, 431
y llega al objeto por un orden que parece más natural, ya que pasa siempre de un punto del tiempo al inmediatamente posterior. Esta fácil progresión de ideas favorece la imaginación, llevándola a concebir su objeto bajo una luz más intensa, y plena, que cuando nuestra transición encuentra continua resistencia y nos vemos obligados a superar las dificultades originadas por la inclinación natural de la fantasía. Por consiguiente, una pequeña distancia hacia el pasado tiene un efecto superior para interrumpir y debilitar la concepción que otra distancia mucho mayor hacia el futuro. Del efecto que esto tiene sobre la imaginación se deriva su influencia sobre la voluntad y las pasiones.

Existe otra causa que contribuye al mismo efecto y que procede también de la misma cualidad de la fantasía, mediante la cual nos vemos determinados a describir la sucesión de tiempo por una similar sucesión de ideas. Cuando, situados en el instante presente, consideramos dos punto del tiempo igualmente

distantes hacia el futuro y hacia el pasado, es evidente que su relación con el presente es considerada casi igual en abstracto. Pero, así como el futuro estará presente *alguna vez,* el pasado ha estado ya *una vez* presente. Si pudiéramos, pues, apartar esta cualidad de la imaginación, una distancia igual en el pasado y en el futuro tendría una influencia similar. Esto es verdadero no solamente cuando permanece fija la fantasía, examinando el futuro y el pasado desde el instante presente, sino también cuando modifica su situación y nos coloca en diferentes períodos de tiempo. Pues, igual que cuando, por una parte, nos suponemos existentes en un punto de tiempo, interpuesto entre el instante presente y el objeto futuro, encontramos que éste se nos aproxima, mientras que el pasado retrocede y se hace más distante, del mismo modo al suponernos, por otra parte, existentes en un punto del tiempo interpuesto entre el presente y el pasado, este último se nos aproxima mientras que el futuro se hace más distante. Ahora bien, dada la propiedad de nuestra fantasía que antes hemos mencionado, preferimos fijar nuestro pensamiento en el punto del tiempo interpuesto entre el
432 presente y el futuro, en vez de hacerlo sobre el punto intermedio entre presente y pasado. Lo que hacemos es progresar en nuestra existencia, en vez de retroceder, y siguiendo lo que parece la sucesión natural del tiempo vamos del pasado al presente, y del presente al futuro. Es por esto por lo que concebimos al futuro como fluyendo más cerca a cada instante de noostros, y al pasado como retirándose. Por consiguiente, una igual distancia en el pasado, y en el futuro, no tienen el mismo efecto sobre la imaginación, ya que consideramos que la una va en continuo aumento, mientras que la otra va en disminución continua. La fantasía anticipa el curso de las cosas, y examina el objeto en la condición a que tiende, del mismo modo que lo hace en la condición considerada como presente.

Sección VIII

CONTINUACION DEL MISMO TEMA

Hemos explicado de este modo tres fenómenos realmente notables: por qué la distancia debilita la concepción y la pasión; por qué tiene la distancia temporal mayor efecto que la espacial, y por qué la distancia dirigida hacia el pasado tiene también mayor efecto que la dirigida al futuro. Ahora vamos a examinar tres fenómenos que, de algún modo, parecen ser lo contrario de aquéllos; nos preguntaremos por qué una muy larga distancia aumenta nuestro aprecio y admiración por un objeto; por qué una distancia de esa clase aumenta más estos mismos sentimientos si se dan en el tiempo en vez de en el espacio, y también si se dirige más hacia el pasado que hacia el futuro. Espero que el interés del asunto me disculpará por detenerme algún tiempo en su examen.

Comenzaremos por el fenómeno primero: por qué una larga distancia aumenta nuestro aprecio y admiración por un objeto. Es evidente que el mero examen y contemplación de algo grande, sea sucesivo o extenso, ensancha el espíritu y le proporciona un sensible deleite y placer. Una extensa llanura, el océano, la eternidad, la sucesión de varias edades, y demás cosas de esta índole, son objetos que sostienen nuestro interés, y que exceden a todo lo que, por bello que sea, no une a su belleza una adecuada grandeza. Ahora bien, cuando un objeto muy alejado aparece 433
ante la imaginación, pensamos naturalmente en la distancia intermedia, y, al concebir así algo que tiene un carácter grande y magnífico, recibimos la habitual satisfacción. Pero como la fantasía pasa fácilmente de una idea a otra relacionada con ella, y lleva a la segunda todas las pasiones excitadas por la primera, la admiración que nos ha producido la distancia se difunde naturalmente por el objeto distante. De acuerdo con esto, vemos que, para que algo suscite admi-

ración, no es necesario siquiera que el objeto esté efectivamente alejado, sino que, por medio de la asociación natural de ideas, basta con que lleve nuestra atención a suficiente distancia. Aunque un gran viajero esté ahora con nosotros, en la misma estancia, será considerado como una persona extraordinaria, del mismo modo que aunque una medalla *griega* se encuentre en nuestro gabinete será estimada como una valiosa rareza. En estos casos, los objetos llevan nuestra atención, mediante una transición natural, a la distancia; y la admiración originada por esa distancia incide de nuevo, mediante otra transición natural, en los objetos.

Aunque toda gran distancia cause admiración hacia el objeto distante, la temporal tiene un efecto más notable que la espacial. Los bustos e inscripciones antiguas tienen más valor que las mesas procedentes del *Japón*. Y para no mencionar a *griegos* y *romanos*, lo cierto es que consideramos con mayor veneración a los antiguos *caldeos* y *egipcios* que a los *chinos* y *persas* de nuestros días, y que dedicamos más infructuosos esfuerzos al esclarecimiento de la historia y cronología de los primeros que los que nos llevaría efectuar un viaje para informarnos con exactitud del carácter, sabiduría y formas de gobierno de los segundos. Me veo obligado a realizar una digresión a fin de explicar este fenómeno.

Es una cualidad muy notable de la naturaleza humana el que, si una dificultad no llega a desanimarnos e intimidarnos por completo, ejerza más bien el efecto contrario, inspirándonos una desusada grandeza y magnanimidad. Al unir nuestras fuerzas para vencer esa dificultad, infudimos vigor en el alma, y la elevamos de un modo que, de no ser por ello, nunca habría
434 experimentado. Lo que se nos somete sin dificultad nos pasa desapercibido, pues hace inútil que empleemos en ello nuestras fuerzas; lo que se nos opone y enfrenta despierta, en cambio, nuestro interés.

Sucede lo mismo en el caso inverso. No sólo elevan

el espíritu las dificultades, sino que un alma vigorosa y magnánima buscará de algún modo la oposición.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leo-
[*nem*[113].

Todo cuanto sostiene y colma las pasiones nos resulta agradable; por el contrario, lo que las debilita y hace languidecer es desagradable. Dado que la oposición tiene el primer efecto, y la sumisión el segundo, no es extraño que, en ciertas situaciones, la mente desee lo primero y sienta aversión por lo segundo.

Estos principios tienen efecto tanto sobre la imaginación como sobre las pasiones. Para convencerse de ello, nos basta considerar la influencia de *lo alto* y lo *profundo* sobre aquella facultad. Un lugar muy elevado comunica una especie de orgullo o sublimidad a la imaginación, y confiere una fingida superioridad sobre quien se encuentra a nivel inferior; y *viceversa,* una imaginación vigorosa y sublime transmite la idea de altura y encumbramiento. A esto se debe que asociemos de algún modo la idea de lo bueno con la de lo alto, y la de lo malo con la de lo bajo. Se supone que el cielo está arriba, y el infierno abajo. A un ilustre talento se le denomina sublime y elevado. *Atque udam spernit humum fugiente penna*[114]. Por el contrario, una inteligencia vulgar y adocenada es llamada indistintamente baja o mediocre. La prosperidad es denominada subida del nivel de vida; la

---

[113] «Hace votos por que, entre los mansos rebaños, aparezca un espumeante jabalí o bien baje del monte un rojizo león.» (VIRGILIO: *Aen.* IV, vv. 158-9.) El texto se refiere a los juegos del pequeño Ascanio, en el transcurso de una cacería en la que intervienen también su padre, Eneas, y la Reina Dido.

[114] «Y con su ala fugitiva desdeña el barrizal del suelo.» (HORACIO: *Odas.* III, II, vv. 23-4.) Esta oda fue compuesta probablemente en 26 a.C., y está dedicada *Ad amicos suos.* Horacio hace en ella un canto a la fortaleza adquirida mediante los rudos trabajos de la milicia, porque esa fortaleza eleva a los jóvenes a la inmortalidad.

adversidad, descenso. Se supone que los reyes y príncipes están en la cúspide de las tareas humanas, mientras se dice que los labriegos y jornaleros están en las capas más bajas. Esta manera que tenemos de pensar y expresarnos tiene más importancia de lo que a primera vista parece.

Tanto al sentido común como a la filosofía le resulta evidente que no hay diferencia natural ni esencial entre lo alto y lo bajo, y que esta distinción se debe
435 únicamente a la gravedad de la materia, que origina un movimiento de arriba a abajo. Precisamente la misma dirección que en este lugar del globo se llama *subida* es denominada *caída* en nuestros antípodas, lo que no puede deberse a otra cosa que a la tendencia contraria de los cuerpos. Ahora bien, es cierto que, al operar esta tendencia continuamente sobre nuestros sentidos, tiene que producir por la costumbre una similar tendencia en la fantasía; de modo que, al contemplar un objeto situado en lo alto, la idea de su peso nos inclinará a hacerlo pasar, del lugar que ocupa, al que está inmediatamente por debajo, y así sucesivamente hasta llegar al suelo, que detiene lo mismo el cuerpo que nuestra imaginación. Por una razón parecida, encontramos dificultad en seguir una serie ascendente, y no pasamos sin una especie de repugnancia, de lo inferior, a lo situado por encima; sucede como si nuestras ideas adquirieran de sus objetos una especie de gravedad. Como prueba de ello, ¿no encontramos precisamente que la facilidad de transición, tan estudiada en música y poesía, es llamada declinación, o cadencia, de la armonía o período? La idea de facilidad nos transmite, en efecto, la de descenso, del mismo modo que el descenso produce por su parte facilidad.

Dado, pues, que la imaginación encuentra en sus cualidades y principios internos una suerte de oposición para pasar de lo bajo a lo alto, y dado también que el alma exaltada por la alegría y el valor busca en cierto modo las dificultades, lanzándose rápidamente a cualquier incidente que exija pensamiento o

acción, y en donde su valor encuentre materia con la que alimentarse y emplearse, se sigue que todo cuanto avive y vigorice el alma, agitando las pasiones y la imaginación, transmite naturalmente a la fantasía la inclinación a elevarse, llevándola a remontar la corriente natural de sus pensamientos y concepciones. El progreso ascendente de la imaginación concuerda en ese momento con la disposición de la mente, con lo que la dificultad, en lugar de extinguir su vigor y vehemencia, tiene el efecto contrario, sustentándola e incrementándola. La virtud, el talento, el poder y las riquezas son asociadas por esta razón con lo alto y lo sublime, igual que la pobreza, la servidumbre y la locura van unidas a ideas de caída y bajeza. Si nos 436
ocurriese como a los ángeles, para quienes, según *Milton, caer es contrario a su naturaleza y no pueden hundirse sin esfuerzo y violencia*[115], el orden de cosas antes mencionado se invertiría por completo. Cabe, pues, apreciar que la naturaleza misma de la ascensión y la caída se deriva de la dificultad y la propensión, y que en consecuencia cada uno de sus efectos se debe a esta razón.

Todo esto puede aplicarse fácilmente a nuestro problema: por qué una distancia temporal considerable suscita una mayor admiración por los objetos que otra similar en el espacio. La imaginación encuentra mayor dificultad en moverse, cuando pasa de una a otra parte del tiempo, que cuando lo hace a través de partes espaciales; a esto se debe que el espacio o extensión aparezca unido ante nuestros sentidos, mientras que el tiempo o sucesión es siempre discontinuo

[115] *Paradise Lost* (1667), libro II. Son las palabras que Moloc dirige a Satanás para incitarle a la guerra abierta, recordando a los indecisos «que nos elevamos por nuestro propio impulso hacia nuestro asiento natal, y que el descenso y la caída son contrarias a nuestra esencia. Cuando nuestro orgulloso enemigo perseguía... a nuestra destrozada retaguardia... ¿quién de vosotros no ha experimentado con qué violencia y con qué trabajoso vuelo descendíamos hasta tan abajo? El ascenso, pues, es fácil» (págs. 196-7 de la vers. esp. de Dionisio Sanjuán. Madrid, 1960).

y discreto. Cuando la dificultad va unida a una pequeña distancia, interrumpe y debilita la fantasía, pero tiene el efecto contrario si la distancia es grande. La mente, elevada por la magnitud de su objeto, se ve aún más exaltada por la dificultad de concebirlo y, al verse obligada a cada instante a renovar sus esfuerzos para pasar de una parte a otra del tiempo, siente una disposición más vigorosa y sublime que cuando recorre las partes del espacio, en donde las ideas fluyen suave y fácilmente. Si la imaginación se halla en esa disposición, al pasar como de costumbre de la consideración de la distancia a la de los objetos distantes, nos confiere una proporcional admiración por ellos; ésta es la razón de que sintamos tan grande aprecio por todos los vestigios de la antigüedad, y de que nos parezcan más valiosos que los objetos traídos de las partes más remotas del mundo.

El tercer fenómeno que había señalado constituirá una completa confirmación de lo anterior. No todo alejamiento en el tiempo tiene el efecto de producir admiración y aprecio. Somos incapaces de imaginar que nuestra posteridad será superior a nosotros, o que igualará a nuestros antepasados. Este fenómeno resulta de lo más notable, porque una distancia hacia el futuro no debilita en tan gran medida nuestras
437 ideas como una igual distancia en el pasado. A pesar de que, si es muy grande, un alejamiento en el pasado incrementa nuestras pasiones más de lo que lo haría otro similar en el futuro, una distancia pequeña tiene en cambio mayor influencia para debilitarlas.

Según nuestra forma común de pensar, estamos situados en una especie de lugar intermedio entre el pasado y el futuro; y como nuestra imaginación encuentra una suerte de dificultad en recorrer el primero, mientras que le resulta fácil seguir el curso del futuro, la dificultad proporciona la noción de ascenso, y la facilidad, la noción contraria. A esto se debe que veamos en cierto modo a nuestros antepasados situados por encima de nosotros, mientras que imaginamos a nuestra posteridad situada por debajo.

Nuestra fantasía no llega sin esfuerzo a los primeros, y en cambio pasa fácilmente a los últimos. Este esfuerzo debilita la concepción cuando se trata de una distancia pequeña, pero ensancha y eleva la imaginación cuando se ve acompañada de un objeto apropiado. Por el contrario, la facilidad ayuda a la fantasía en caso de una distancia pequeña, pero la deja sin fuerzas cuando ésta contempla una distancia considerable.

Puede que no esté de más resumir en pocas palabras todo lo que se ha dicho con respecto a la voluntad, antes de abandonar su estudio, con el fin de colocar el conjunto ante el lector de una forma más precisa. Entendemos comúnmente por *pasión* una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito. Entendemos por *razón* [116] las afecciones de tipo idéntico a lo anterior, pero de tal índole que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento. Es esta calmada y regular operación lo que nos hace equivocarnos al respecto, llevándonos a considerar esas afecciones como conclusiones exclusivas de nuestras facultades intelectuales. Tanto las *causas* como los *efectos* de estas pasiones, sean violentas o apacibles, varían en gran medida, y dependen en mucho del peculiar carácter y disposición del individuo. Hablando en general, las pasiones violentas tienen una más poderosa influencia sobre la voluntad, a pesar de que se ha encontrado en muchas ocasiones que, cuando las apacibles están refrendadas por la reflexión y secundadas por la resolución, son capaces de controlar
a las violentas en sus más desordenados movimientos. 438
Lo que hace todo esto más inseguro es el hecho de que una pasión apacible puede transformarse fácilmente en violenta, lo mismo por un cambio de ca-

[116] «Razón», evidentemente, tal como llama el vulgo a las pasiones apacibles cuando se oponen a las violentas. Cf. *nota* 101.

rácter o de las circunstancias y situación del objeto, que por tomar fuerza de alguna pasión concomitante, por la costumbre, o bien por excitar la imaginación. En suma, el llamado conflicto entre pasión y razón diversifica la vida humana, y hace que los hombres sean no solamente diferentes unos de otros, sino aun de sí mismos en momentos distintos. La filosofía puede dar razón únicamente de algunos de los sucesos más grandes y notables de esta guerra, pero debe abandonar todas las revueltas más pequeñas y sutiles, en cuanto que éstas últimas dependen de principios demasiado finos y minúsculos para que la filosofía pueda aprehenderlos.

Sección IX

DE LAS PASIONES DIRECTAS

Es fácil darse cuenta de que las pasiones, directas o indirectas, están basadas en el dolor y el placer, y que, para producir una afección de cualquier tipo basta con presentar un bien o un mal. La supresión de dolor o placer implica la inmediata desaparición del amor o el odio, el orgullo o la humildad, el deseo y la aversión, así como de la mayor parte de nuestras impresiones secundarias o de reflexión.

Las impresiones que más naturalmente y con menor predisposición surgen del bien o el mal son las pasiones *directas:* deseo y aversión, tristeza y alegría, esperanza y miedo, junto con la volición. La mente tiende por un instinto *original* a unirse al bien y evitar el mal, aun en el caso de que éstos sean concebidos simplemente en idea, y considerados como existiendo en un tiempo futuro.

Sin embargo, si suponemos la existencia de alguna impresión inmediata de dolor y placer, surgida de un objeto relacionado con nosotros o los demás, ello no

impedirá la inclinación o aversión, junto con las emociones consiguientes, sino que, uniéndose a ciertos principios latentes de la mente humana, excitará las 439
nuevas impresiones de orgullo y humildad, amor y odio. Esta inclinación que nos une al objeto, o nos separa de él, sigue actuando todavía, pero en conjunción con las pasiones *indirectas,* surgidas de una doble relación de impresiones e ideas.

Estas pasiones indirectas proporcionan a su vez, por ser siempre agradables o desagradables, fuerza adicional a las pasiones directas, incrementando así nuestro deseo o aversión al objeto. Así, un vestido de fina tela produce placer por su belleza, y este placer produce las pasiones directas, o impresiones de volición y deseo. A su vez, cuando estas telas son consideradas como de nuestra propiedad, la relación doble nos proporciona un sentimiento de orgullo, que es una pasión indirecta, y el placer que acompaña a esa pasión incide de nuevo sobre las afecciones directas, confiriendo nuevas fuerzas a nuestro deseo o volición, alegría o esperanza.

Cuando el bien es seguro o probable, produce ALEGRIA. Cuando es el mal quien se encuentra en tal situación, surge la TRISTEZA O PESAR.

Cuando tanto el bien como el mal son inseguros, dan lugar a MIEDO O ESPERANZA, según los grados de incertidumbre en uno u otro caso.

Del bien, considerado en cuanto tal, surge el DESEO; y del mal, la AVERSION. La VOLUNTAD se ejerce cuando el bien o la evitación del mal pueden ser alcanzados por alguna acción de la mente o el cuerpo[117].

Además del bien y el mal, o en otras palabras, del dolor y el placer, las pasiones directas surgen frecuentemente de un impulso natural o instinto, enteramente inexplicable. De este tipo es el deseo de

[117] Salvo el problema de la *voluntad* (cf. *notas* 41 y 85), Hume sigue claramente las huellas de LOCKE en esta enumeración de las pasiones directas *(Essay,* II, XX, §§ 7-10).

castigo de nuestros enemigos, de felicidad de nuestros amigos, el hambre, el deseo sexual y otros pocos apetitos corporales. Hablando con rigor, estas pasiones engendran el bien y el mal, en lugar de proceder de ellos, como les ocurre a las demás afecciones [118].

Salvo la esperanza y el miedo, que intentaremos explicar ahora, no parece que ninguna otra afección directa merezca particular atención. Es evidente que
440 el mismo suceso que, de ocurrir efectivamente, debía producir tristeza o alegría, da siempre lugar a miedo o esperanza cuando es solamente probable e inse guro. Por tanto, y a fin de entender la razón de que esta circunstancia origine diferencia tan notable, deberemos reflexionar sobre lo ya adelantado en el libro anterior sobre la naturaleza de la probabilidad.

La probabilidad surge de una oposición de casos de azar, es decir, de causas que impiden que la mente concentre su atención en algún punto, sino que la llevan a moverse incensantemente de un lado a otro, de modo que en un momento se ve obligada a considerar existente un objeto, y en otro momento tiene que pensar lo contrario. La imaginación o entendimiento —llamadlo como gustéis— fluctúa entre consideraciones opuestas, y aunque es posible que se dirija más frecuentemente a un lado que a otro, le es imposible quedarse fija en uno de ellos, por razón de la oposición de causas o probabilidades. Alternativamente prevalecen el *pro* y el *contra* de la cuestión; y la mente, viendo al objeto sometido a principios contrarios, encuentra tal oposición entre ellos que acaba por destruir absolutamente toda certeza y opinión establecida [119].

Supongamos ahora que el objeto de cuya realidad estamos dudosos sea objeto de deseo o de aversión: es evidente que, según se vuelva la mente a uno u

---

118 Cf. *notas* 3 y 5. Son lo que hemos llamado pasiones *primarias*.

119 Cf. I, III, 12; y espec. I, IV, 1; pág. 271, y la correspondiente *nota* 117.

otro lado, deberá sentir una impresión momentánea de alegría o tristeza. Un objeto cuya existencia deseamos nos producirá satisfacción al pensar en las causas que lo originan; por la misma razón, de la consideración opuesta surgirá tristeza o desagrado. De este modo, y dado que en todas las cuestiones probables el entendimiento está dividido entre puntos de vista opuestos, de la misma manera deberán hallarse divididas las afecciones entre emociones opuestas.

Si examinamos ahora la mente humana, encontraremos que, por lo que respecta a las pasiones, su naturaleza no es la de un instrumento musical de viento, en donde, una vez recorridas todas las notas, cesa inmediatamente el sonido en cuanto se deja de soplar, sino que se asemeja más bien a un instrumento de cuerda, en el que, después de cada golpe de arco, las vibraciones siguen reteniendo algún sonido, que va desvaneciéndose gradual e imperceptiblemente. La imaginación es en extremo 441
rápida y ágil, pero las pasiones son lentas y obstinadas. Por esta razón, cuando se presenta algún objeto que proporciona una variedad de aspectos a la primera y de emociones a las segundas, aunque la fantasía pueda cambiar con gran rapidez de puntos de vista, no producirá cada impulso una nota clara y distinta de pasión, sino que estarán siempre mezcladas y confundidas unas con otras. Según que la probabilidad se incline al mal o al bien, la pasión de alegría o tristeza predominará en el conjunto, porque la naturaleza de la probabilidad consiste en buscar un número mayor de aspectos o casos en uno de los lados, o, lo que es lo mismo, un número superior de reapariciones de una pasión. Y, si ocurre que las pasiones dispersas se encuentran reunidas en una sola, un grado superior de esta última. En otras palabras, al estar entremezcladas tristeza y alegría en razón de los contrarios puntos de vista de la imagi-

nación, estas pasiones producirán al unirse las de esperanza y miedo.

A este respecto podemos exponer aquí una muy interesante cuestión, relativa a esa contrariedad de pasiones que estamos examinando. Puede observarse que cuando los objetos de pasiones contrarias se presentan simultáneamente, además de verse incrementada la pasión predominante (como ya hemos explicado, y que surge comúnmente al primer impulso o contacto) sucede a veces que ambas pasiones existen alternativamente y por breves intervalos; otras veces se destruyen mutuamente, con lo que ninguna de ellas tiene lugar, y en otras ocasiones, en fin, las dos pasiones se presentan unidas a la mente. Cabe preguntarse, pues, en base a qué teoría cabrá explicar tales variaciones, y a qué principios generales podremos reducirlas.

Cuando las pasiones surgen de objetos totalmente distintos, aparecen alternativamente, ya que la ausencia de relación de ideas separa las impresiones entre sí, y evita así que se opongan. De este modo, si un hombre está afligido por haber perdido un pleito y alegre por el nacimiento de un hijo, como la mente va del objeto agradable al desagradable, por mucha
442 rapidez con que efectúe este movimiento apenas podrá moderar una afección con la otra, y permanecer en un estado de indiferencia entre ambas.

Esta situación de calma se alcanza con mayor facilidad cuando un mismo suceso tiene una naturaleza mixta, conteniendo algo de adversidad y de ventura según las circunstancias. En efecto, al entremezclarse en este caso ambas pasiones por medio de la relación, se destruyen mutuamente, dejando a la mente en perfecta tranquilidad.

Supongamos sin embargo, en tercer lugar, que el objeto no sea un compuesto de bien o mal, sino que esté considerado como probable o improbable en cierto grado; sostengo que, en este caso, las pasiones contrarias estarán presentes al mismo tiempo ante

el alma, y que, en lugar de destruirse y nivelarse mutuamente subsistirán unidas, produciendo mediante esa unión una tercera impresión o afección. Las pasiones contrarias no pueden destruirse entre sí a menos que sus movimientos contrarios incidan exactamente el uno sobre el otro, y que sean opuestos tanto en dirección como en la sensación que producen. La exactitud de la incidencia depende de las relaciones entre las ideas de que estas pasiones se derivan, y será más o menos perfecta según el grado de la relación. En el caso de la probabilidad, los puntos opuestos están relacionados en cuanto que determinan la existencia o no existencia de un mismo objeto, pero la relación está lejos de ser perfecta, dado que algunos casos favorecen la existencia y otros la no existencia, con lo que sus objetos resultan absolutamente incompatibles. Es imposible examinar de un modo estable los casos en oposición y los sucesos dependientes de ellos; por el contrario, es necesario que la imaginación pase alternativamente de unos a otros. Cada una de las consideraciones de la imaginación produce la pasión que le es peculiar, que va decayendo gradualmente y es seguida por una sensible vibración después de cada impulso. La incompatibilidad de las distintas consideraciones evita que las pasiones choquen en línea recta, si se permite la expresión; y sin embargo, basta una relación entre ellas para que se entremezclen sus débiles emociones. De este modo es como la esperanza y el miedo surgen 443
de las diferentes mezclas de las pasiones contrarias de tristeza y alegría, así como de su imperfecta unión y conjunción.

En suma, las pasiones contrarias se manifiestan alternativamente cuando se originan de objetos distintos; se destruyen entre sí cuando proceden de partes diferentes de un mismo objeto, y continúan existiendo mezcladas cuando se derivan de las probabilidades o posibilidades contrarias e incompatibles de que depende un objeto. En todos estos casos cabe

apreciar claramente la influencia de las relaciones de ideas. Si los objetos de pasiones opuestas son totalmente distintos, las pasiones se parecen a dos licores contrarios guardados en botellas diferentes; en este caso, no tienen ninguna influencia mutua. Si los objetos están íntimamente relacionados, las pasiones se comportan como un *álcali* y un *ácido;* en efecto, en la mezcla se destruyen mutuamente. Si la relación no es tan perfecta, y se basa en aspectos contrarios de un mismo objeto, las pasiones son como el aceite y el vinagre, que, a pesar de mezclarse, nunca se unen y fusionan por completo [120].

Como las hipótesis concernientes al miedo y la esperanza llevan implícitamente su propia evidencia, seremos extremadamente concisos en nuestras pruebas. Unos pocos argumentos concluyentes valen más que muchos débiles.

Las pasiones de miedo y esperanza pueden producirse cuando hay el mismo número de probabilidades en ambos lados, sin que sea posible descubrir superioridad alguna en uno de ellos. Es más, las pasiones son tanto más intensas en esta situación cuanto menos fundamento tiene la mente para detenerse en una de ellas, sino que se ve agitada por la mayor incertidumbre. Inclinad la probabilidad del lado del pesar, y veréis difundirse inmediatamente la pasión por todo el compuesto, tiñéndolo de miedo. Aumentad la probabilidad, y con ello el pesar, y el miedo predominará más y más, hasta que al final se convertirá gradual e imperceptiblemente —según va disminuyendo continuamente la alegría— en pesar puro. Una vez en esta situación, disminuid el pesar del mismo modo que antes lo habíais ido incrementando, disminuyendo así su probabilidad, y veréis cómo la

---

[120] En este caso está plenamente justificada la acusación de «química mental» que contra Hume hace PASSMORE *(op. cit.,* pág. 128). Parece difícil conciliar toda esta suerte de mezclas y transformaciones mutuas con la concepción original de que todas las pasiones son simples. Cf. nuestra *nota* 6.

pasión se va clarificando por momentos hasta convertirse insensiblemente en esperanza, que, a su vez, y del mismo modo, se irán transformando lenta y gradualmente en alegría, según vais incrementando esa parte de la composición, al incrementar la probabilidad. ¿No constituyen estos argumentos pruebas tan claras de que las pasiones de miedo y esperanza son compuestos de tristeza y alegría, como lo es en óptica el que un coloreado rayo de sol se convierta, al atravesar un prisma, en un compuesto de otros dos colores, en donde, según disminuyáis o incrementéis la cantidad de uno u otro, encontraréis que domina proporcionalmente en el compuesto, en mayor o menor grado? Estoy seguro de que no existe filosofía natural ni moral que admita pruebas más concluyentes. 444

La probabilidad es de dos clases, según que el objeto sea realmente inseguro en sí mismo y tenga que estar determinado por azar, o que, aun siendo el objeto de suyo cierto, no lo esté en nuestro juicio, que encuentra ciertos argumentos como prueba en favor o en contra de la cuestión. Las dos clases de probabilidad ocasionan miedo y esperanza, lo que solamente puede deberse a la propiedad en que coinciden, a saber: a la incertidumbre y vacilación que proporcionan a la imaginación mediante esa oposición en las imágenes, que es común a ambas.

Lo que normalmente produce esperanza o miedo es un bien o mal probable, pues como la probabilidad es el modo cambiante e inconstante de examinar un objeto, es causa natural de una parecida mezcla e incertidumbre de la pasión. Sin embargo, cabe observar que, cuando la producción de esta mezcla es posible también por otras causas, las pasiones de miedo y esperanza tienen lugar aun cuando no exista entonces probabilidad alguna. Es necesario admitir que esto constituye una prueba convincente de la presente hipótesis.

Vemos que basta concebir un mal como simple-

mente *posible* para que a veces aparezca el miedo, especialmente cuando el mal es muy grande. Un hombre no puede pensar sin temblar en dolores y torturas insoportables, aunque el riesgo de padecerlos sea mínimo. Lo pequeño de la probabilidad se ve compensado por lo grande del daño, de modo que la sensación es igual de intensa que si el mal fuera más probable. Imaginarse o conjeturar lo primero tiene el mismo efecto que contemplar lo segundo.

445 Y no solamente los males posibles engendran miedo, sino también algunos reconocidamente *imposibles;* así, temblamos al borde de un precipicio a pesar de sabernos perfectamente a salvo, y de que esté en nuestra mano que queramos avanzar un paso o no. Esto se debe a la presencia inmediata del mal, que influye sobre la imaginación del mismo modo que lo haría la certeza de padecerlo, pero que, al reflexionar, se rechaza inmediatamente por encontrarnos en seguridad, causando entonces el mismo tipo de pasión que cuando se producen pasiones opuestas en virtud de una oposición de probabilidades.

Los males *ciertos* causan a veces el mismo miedo que los posibles o imposibles. Así, el hombre encerrado en una prisión fuerte y bien custodiada, sin la menor posibilidad de huida, tiembla al pensar en el potro, tortura a la que está sentenciado. Esto sucede únicamente cuando el mal cierto es terrible e inquietante, en cuyo caso la mente lo rechaza siempre con horror, a la vez que el mal sigue oprimiendo siempre el pensamiento. El mal es aquí fijo y estable, pero la mente no puede soportar en cambio fijarse en él; y de esta agitación e incertidumbre surge una pasión que tiene en gran medida la misma apariencia que el miedo.

Pero el miedo o la esperanza no surgen solamente cuando el bien o el mal son inseguros en cuanto a su *existencia,* sino también cuando lo son en cuanto

a su *tipo*. Si a una persona la dijera alguien de cuya veracidad no le puede caber duda, que uno de sus hijos ha sido asesinado, es evidente que la pasión que este suceso le ocasionaría no se convertiría en tristeza pura hasta que esta persona se cerciorase de cuál de sus hijos había perdido. En este caso, existe un mal seguro, pero su tipo es inseguro; en consecuencia, el miedo que en esa ocasión podamos experimentar no tendrá la menor mezcla de alegría, sino que surgirá meramente de la agitación y fluctuación de la fantasía por entre sus objetos. Y aunque cada probabilidad produzca aquí la misma pasión, esa pasión no podrá fijarse en un objeto, sino que recibirá de la imaginación un trémulo e inestable movimiento, semejante en causa y sensación a la mezcla y pugna de tristeza y alegría.

A partir de estos mismos principios podemos ex- **446**
plicar un fenómeno de las pasiones que es aparentemente muy extraordinario: que la sorpresa sea capaz de transformarse en miedo, y que toda cosa inesperada nos asuste. La conclusión más obvia de esto es que la naturaleza humana es en general pusilánime, pues cuando se nos aparece de pronto un objeto cualquiera, inferimos de inmediato que debe ser algo malo, y nos vemos al comienzo embargados de miedo, sin esperar a examinar si la naturaleza del objeto es buena o mala. Digo que ésta es la conclusión más obvia, pero un posterior examen nos mostrará que el fenómeno tiene distinta explicación. Lo repentino y extraño de una aparición produce naturalmente una conmoción en la mente, igual que sucede con todo aquello a que no estábamos preparados ni acostumbrados. A su vez, esta conmoción produce naturalmente curiosidad y deseo de saber, que, al ser muy violento a causa del impulso violento y repentino del objeto, resulta molesto, semejándose en su agitación e incertidumbre a la sensación de miedo o a las pasiones compuestas de tristeza y alegría. Esta imagen del miedo se convierte naturalmente en la cosa

misma, y nos proporciona una verdadera aprehensión del mal, ya que la mente hace siempre sus juicios más por su disposición en ese momento que por la naturaleza de sus objetos.

De este modo, todas las clases de incertidumbre tienen una fuerte conexión con el miedo, aun cuando no produzcan ninguna oposición de pasiones mediante las imágenes y consideraciones opuestas que nos presentan. La persona que ha dejado a su amigo enfermo sentirá por esta razón mayor inquietud que si estuviera presente ante él, aun cuando posiblemente sea, no sólo incapaz de prestarle ayuda, sino ni siquiera capaz de juzgar del resultado de la enfermedad. Aunque en este caso el objeto principal de la pasión, a saber, la vida o muerte del amigo, le resulte igual de incierto cuando está presente que cuando no lo está, existen con todo mil pequeños detalles de la situación y condición del amigo que, al ser conocidos, fijan la idea e impiden esa fluctuación e incertidumbre tan estrechamente unida al miedo. Es verdad
447 que, en ciertos aspectos, la incertidumbre se halla tan próxima a la esperanza como al miedo, ya que constituye una parte esencial de la composición de la esperanza, pero la razón de que no se incline hacia ella se debe a que la incertidumbre ya es por sí sola desagradable, y está en relación de impresiones con las pasiones desagradables.

Esta es la razón de que nuestra incertidumbre sobre un pequeño detalle concerniente a una persona incremente nuestra aprensión por su muerte o desgracia. Ya *Horacio* había señalado este fenómeno:

Ut assidens implumibus pullus avis
Serpentium allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus presentibus[121].

---

[121] HORACIO: *Epodos,* I, vv. 19-22:

Pero yo llevo aún más lejos este principio de la conexión del miedo con la incertidumbre, señalando que cualquier duda produce aquella pasión, aun cuando no nos presente en absoluto sino cuanto es bueno y deseable. En su noche de bodas, una virgen se encamina al lecho llena de temores y aprensión, a pesar de no esperar sino placer de la más alta clase, deseado durante largo tiempo. La novedad y magnitud del acontecimiento, la confusión de deseos y alegrías embaraza de tal modo a la mente que ésta no sabe ya en qué pasión fijarse, lo que origina una agitación e inestabilidad en los espíritus animales tal, que, al resultar en algún grado desagradable, degenera de forma muy natural en miedo.

Así, seguimos encontrando que todo cuanto origine una fluctuación, o mezcla de las pasiones con algún grado de malestar, producirá siempre miedo, o al menos una pasión tan semejante que apenas podrá distinguirse entre ambas.

Me he limitado a examinar aquí la esperanza y el miedo en su situación más simple y natural, sin tener en cuenta todas las modificaciones que pueden recibir por la mezcla de diferentes consideraciones y reflexiones. *Terror, consternación, estupefacción, ansiedad,* y otras pasiones parecidas, no son sino especies y grados diferentes de miedo. Es fácil imaginar cómo una situación diferente de un mismo objeto, o un giro distinto del pensamiento, pueden cambiar 448

«Tal como el ave, asidua sobre sus implumes hijos,
teme más por ellos el ataque de las serpientes
cuando los ha dejado; y no porque, si presente estuviera, su
fuese de mayor eficacia.» [socorro

Este *Epodo* está dedicado a Mecenas, y en él expresa Horacio su deseo de acompañar a Octavio en la campaña, no por amor a la guerra ni porque el autor se sienta con capacidad para ella, sino exclusivamente por amistad. Fue compuesto en la primavera del año 31 a.C., y se refiere a la guerra contra Marco Antonio, que concluyó en la batalla de Accio. Es interesante notar que HUTCHESON cita estos mismos versos en *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections.* I, sec. 6.

aun la sensación de una pasión; esto puede explicar en general todas las particulares subdivisiones de las afecciones restantes, lo mismo que las del miedo. El amor puede mostrarse como *ternura, amistad, intimidad, aprecio, benevolencia* y muchas otras formas; todas ellas constituyen en el fondo la misma afección y surgen de las mismas causas, aunque con una pequeña modificación, que no es necesario explicar en particular. A esto se debe que me haya limitado en todo este asunto a la pasión principal.

Es este mismo cuidado por evitar la prolijidad lo que me lleva a pasar ahora por alto el examen de la voluntad y las pasiones directas según se manifiestan en los animales, ya que nada es más evidente que el hecho de que son de la misma naturaleza, y están suscitadas por las mismas causas que en las criaturas humanas [122]. Dejo esto al cuidado del propio lector, pidiéndole al mismo tiempo que advierta la fuerza adicional que ello confiere al sistema presente.

Sección X

DE LA CURIOSIDAD, Y DEL AMOR A LA VERDAD

Creo, sin embargo, que hemos sido no poco descuidados al recorrer tantas partes distintas de la mente humana, y examinar tantas pasiones, sin tomar ni un momento siquiera en consideración ese amor a la verdad que constituyó el origen primero de todas nuestras investigaciones. Por consiguiente, antes de abandonar este asunto será conveniente dedicar algunas reflexiones a dicha pasión, mostran-

[122] Hume estima, pues, que la *voluntad* se da también en los animales. ¿Admitiría, entonces, que éstos obran *conscientemente y a sabiendas?* Cf. II, III, 1; *supra*, pág. 541; y nuestras *notas* 83 y 85.

do su origen en la naturaleza humana [123]. Esta afección es de tipo tan peculiar que habría sido imposible hablar de ella en alguno de los temas examinados sin riesgo de oscuridad y confusión.

La verdad es de dos clases, y consiste, o bien en el descubrimiento de las proporciones de ideas, consideradas en cuanto tales, o en la conformidad de nuestras ideas de objetos con la real existencia de éstos. Es cierto que la especie primera de verdad no se desea meramente en cuanto verdad, y que tampoco es la exactitud de nuestras conclusiones, 449
por sí sola, lo que proporciona placer. Estas conclusiones son, en efecto, igual de exactas cuando descubrimos la igualdad de dos cuerpos por un compás que cuando la conocemos por medio de una demostración matemática. Y aunque las pruebas sean en un caso demostrativas, y en otro solamente sensibles, la mente asiente sin embargo —hablando en general— con igual certeza a unas y a otras. En una operación aritmética, en donde tanto la verdad como la certeza son de igual naturaleza que en el más profundo problema algebraico, el placer es realmente insignificante, si es que no degenera más bien en dolor. Esto constituye una prueba evidente de que la satisfacción que a veces obtenemos por descubrir una verdad no se debe a la verdad misma, considerada meramente en cuanto tal, sino sólo en cuanto dotada de ciertas cualidades.

La primera y más notable circunstancia precisa para que la verdad sea agradable, es el talento y capacidad empleados para encontrarla y descubrirla. Lo que es sencillo y obvio no se considera nunca valioso, y aunque de *suyo* sea difícil, si llegamos a conocerlo

---

[123] Es ésta una venerable —y bien conocida— tradición: el origen de la filosofía está en el deseo de saber (es la definición misma del término). Por no citar sino dos ilustres precursores, recordaremos a PLATÓN: «¿No es cierto que el deseo de aprender y el ser filósofo constituyen una misma cosa?» (*República.* II, 376 B), y ARISTÓTELES: «Todos los hombres desean por naturaleza saber.» (*Metaph.* I, 1; 980 a.1)

sin dificultad ni esfuerzo de pensamiento o juicio, es tenido en bien poco. Nos agrada seguir las demostraciones de los matemáticos, pero obtendríamos poco placer de quien nos informara meramente de las proporciones de líneas y ángulos, a pesar de que tuviéramos la mayor confianza tanto en su buen juicio como en su veracidad. En efecto, en este caso, es suficiente tener oídos, para aprender la verdad. Nunca nos vemos obligados a concentrar nuestra atención o ejercer nuestro talento, que es el más agradable y placentero de todos los ejercicios de la mente.

Pero aunque el ejercicio de nuestro talento sea la principal fuente de la satisfacción que obtenemos de las ciencias, dudo sin embargo que ello sea suficiente por sí solo para proporcionarnos un placer considerable. La verdad que descubramos deberá ser también de alguna importancia. Es fácil multiplicar los problemas algebraicos hasta el infinito; tampoco hay término en el descubrimiento de las proporciones de las secciones cónicas y, sin embargo, pocos matemáticos encuentran placer alguno en estas investigacio-
450 nes, sino que dirigen su pensamiento a lo que resulta más útil e importante. La cuestión es ahora saber de qué manera actúan sobre nosotros esta utilidad e importancia. La dificultad del problema procede de que muchos filósofos han gastado su tiempo, destruido su salud y descuidado su fortuna por buscar verdades que consideraban importantes y provechosas para el mundo, a pesar de que, por su entero comportamiento y conducta, parecía que esas personas no se hallaban dotadas del menor espíritu público ni preocupadas en absoluto por los intereses de la humanidad. Si hubieran estado convencidas de que sus descubrimientos no tenían importancia alguna, habrían perdido por completo el gusto por sus estudios; y ello aunque las consecuencias les sean totalmente indiferentes, lo que parece constituir una contradicción.

Para resolver esta contradicción, debemos considerar que existen ciertos deseos e inclinaciones que no van más allá de la imaginación, y que, más que verdaderas afecciones, son leves sombras e imágenes de pasiones. Supongamos, según esto, que alguien efectúa el examen de las fortificaciones de una ciudad; este hombre investiga la fuerza y ventaja de éstas, sean naturales o hechas por la mano del hombre, y observa la disposición y estructura de los bastiones, terraplenes, minas, y otras construcciones militares. Es claro que, según que esas cosas resulten adecuadas para cumplir sus fines, así obtendrá esa persona un correspondiente placer y satisfacción. En cuanto que es debido a la utilidad, y no a la forma de los objetos, este placer no puede consistir más que en una simpatía hacia los habitantes por cuya seguridad se ha empleado todo este dispositivo, a pesar de que posiblemente quien lo examina, en cuanto extranjero o enemigo, pueda no sentir en su corazón ningún afecto, o experimentar incluso odio hacia los habitantes del bastión.

Ciertamente, cabe objetar que una simpatía tan remota constituye una base muy débil para una pasión, y que no es posible derivar de un origen tan insignificante tanta laboriosidad y aplicación como frecuentemente observamos en los filósofos. Pero en este punto me remito a lo ya señalado antes: el placer del estudio consiste fundamentalmente en la acción
de la mente, y en el ejercicio del talento y el enten- 451
dimiento para descubrir o comprender alguna verdad. Si para que el placer sea completo se requiere que la verdad sea importante, no se debe ello a alguna adición considerable que, por sí misma, aporte esa importancia a nuestro deleite, sino sólo porque es de alguna medida necesaria para fijar nuestra atención. Cuando estamos descuidados y sin prestar atención, esa misma acción del entendimiento no tiene efecto sobre nosotros, ni es capaz de producir la satisfacción que surge de ella cuando estamos en otra disposición.

Sin embargo, y además de la acción de la mente

—que es la base principal del placer— se requiere también algún grado de éxito en la consecución del fin previsto, o en el descubrimiento de la verdad que buscamos. A este respecto, haré una observación general, que en muchas ocasiones puede resultar útil: cuando la mente persigue apasionadamente algún fin, aun cuando la pasión no se derive originalmente del fin, sino meramente de la acción, y de la persecución de éste, gracias al curso natural de las afecciones llegamos a preocuparnos por el fin mismo, y nos resulta desagradable cualquier impedimento que encontremos en su consecución. Esto se debe a la relación de pasiones, y a la dirección parecida de éstas, de que antes hemos hablado.

A fin de ilustrar esto mediante un ejemplo similar, cabe notar que no existen dos pasiones que puedan ser tan estrechamente semejantes como las de la caza y la filosofía[124], sea cual sea la disparidad que parezca haber entre ellas a primera vista. Es evidente que el placer de cazar consiste en la acción de la mente y el cuerpo: el movimiento, la atención, la dificultad y la incertidumbre. Es evidente, también, que esas acciones deben venir acompañadas de una idea de utilidad para tener efecto sobre nosotros. Aunque el hombre dueño de la más grande fortuna, y más alejado de la avaricia, encuentre placer en cazar perdices y faisanes, no siente en cambio la menor satisfacción en disparar sobre grajos y urracas, y esto se debe a que considera a los primeros adecuados para la mesa, y a los otros como totalmente inservibles. Verdad es que, en este caso, la utilidad o importancia no causan
452 de suyo ninguna pasión real, sino que son necesarias únicamente para sostener la imaginación, y que la misma persona que pasa por alto un provecho diez veces mayor en cualquier otro asunto, encuentra pla-

[124] Este es otro venerable tópico, de origen platónico y, en nuestros días, actualizado por ORTEGA: *Sobre la caza. Prólogo a «Veinte años de caza mayor» por el Conde de Yebes*. Rev. Occidente. Madrid, 1968[2]).

cer en llevar a su casa media docena de becadas o chorlitos, después de haber empleado varias horas en su caza. Para hacer más completo el paralelismo entre cazar y filosofar, podemos observar que, aun cuando en ambos casos puede desdeñarse de suyo el fin mismo de nuestra acción, en el calor de ésta llegamos a prestar sin embargo tanta atención a este fin que nos disgustamos sobremanera al menor contratiempo, y nos entristecemos igual cuando perdemos nuestra pieza que cuando cometemos un error en nuestros razonamientos.

Si queremos buscar otro paralelo a estas afecciones, podemos examinar la pasión por el juego [125], que origina placer por los mismos principios que el cazar y el filosofar. Se ha hecho notar que el placer de jugar no se debe únicamente al interés, pues hay muchos que abandonan una ganancia segura a cambio de esta diversión; tampoco se deriva del solo juego, dado que esas mismas personas no encuentran satisfacción cuando juegan sin apostar nada, sino que surge de estas dos causas unidas, aunque por separado no tengan efecto. Ocurre aquí como en ciertas preparaciones químicas, en que la mezcla de dos líquidos claros y transparentes produce un tercero opaco y coloreado.

El interés que sentimos por un juego cualquiera atrae nuestra atención, sin la cual no podremos hallar placer alguno, ni en esta acción ni en ninguna otra. Una vez atraída la atención, la dificultad, la variedad y los rápidos cambios de fortuna avivan aún más nuestro interés; es de esta inquietud de donde surge la satisfacción. La vida humana es un escenario tan aburrido, y los hombres son por lo general de disposición tan indolente, que todo cuanto les distraiga, aunque sea por una pasión mezclada con dolor, les

---

125 En este sentido, aunque desde luego con menor aliento trágico, Hume se constituye en precursor de Nietzsche, para quien la figura del jugador debería servir de paradigma del filósofo. Un excelente estudio del tema, en GILLES DELEUZE: *Nietzsche et la philosophie*. I, § 11. París, 1967 (hay trad. de Carmen Artal. Barcelona, 1971).

proporciona en conjunto un vivo placer. Además, en este caso el placer se ve incrementado por la naturaleza de los objetos, en los que, por ser visibles y de poco alcance, entramos con facilidad, resultando agradables a la imaginación.

453 La misma teoría que explica el amor a la verdad en el caso de las matemáticas y el álgebra, puede aplicarse a la moral, la política, la filosofía natural, y a otros estudios en que no tomamos en consideración las relaciones abstractas entre ideas, sino las conexiones reales entre éstas y la existencia. Pero además del amor por el saber, que se despliega en las distintas ciencias, existe una cierta curiosidad implantada en la naturaleza humana, y que es una pasión derivada de un principio completamente diferente. Algunas personas muestran un insaciable deseo de conocer las acciones y forma de vivir de sus vecinos, a pesar de que los intereses de éstos no les conciernan en absoluto, y, aunque tengan que depender por completo de otros para estar informados, en cuyo caso no queda ya lugar para el estudio o la aplicación. Vamos a investigar la razón de este fenómeno.

Ya se ha probado por extenso que la influencia de la creencia consiste en avivar e inculcar una idea en la imaginación, evitando toda suerte de dudas o incertidumbre al respecto [126]. Esas dos circunstancias resultan de utilidad: mediante la vivacidad de la idea, hacemos que la fantasía resulte interesada, y produzca, aun en menor grado, el mismo placer que surge de una moderada pasión. Así como la vivacidad de la idea proporciona placer, su certeza evita el malestar, inculcando una determinada idea en la mente, con lo que impide que ésta vacile en la elección de sus objetos. Es una cualidad de la naturaleza humana apreciable en numerosas ocasiones, y común lo mismo a la mente que al cuerpo, el que un cambio demasiado brusco y violento nos resulte desagradable, y que, aun cuando los objetos puedan sernos de suyo indi-

---

126 Cf. I, III, 7 *passim* (espec. págs. 159-160).

ferentes, su alteración produzca con todo desagrado. Y como la naturaleza de la duda consiste en causar una modificación en el pensamiento, haciéndonos pasar bruscamente de una idea a otra, deberá consecuentemente ocasionar malestar. Este malestar aparece principalmente allí donde el interés, la relación, o la importancia y novedad de un suceso, nos llevan a interesarnos por él. Esto no sucede con toda cuestión de hecho por la que sintamos curiosidad, ni solamente son de tal índole aquellas cosas que tengamos interés en conocer; basta con que la idea nos conmocione intensamente y nos concierna de cerca, para que nos proporcione desagrado por su inestabilidad e inconstancia. Cuando un extranjero llega por vez primera a una ciudad, puede resultarle completamente indiferente todo lo relativo a la historia y vicisitudes de los ha- 454
bitantes, pero, según los va conociendo, y cuando lleva ya bastante tiempo viviendo con ellos, adquiere la misma curiosidad que la que los naturales sienten por esas cosas. Cuando estamos leyendo la historia de una nación, podemos experimentar un ardiente deseo por poner en claro cualquier duda o dificultad que se presente; en cambio, si las ideas de estos sucesos están en gran medida olvidadas, no prestamos ya atención a tales investigaciones.

LIBRO III

DE LA MORAL

Durae semper virtutis amator,
Quaere quid est virtus, et posce exemplar honesti.

LUCANO [1]

[1] *Farsalia* (IX, págs. 562-3): «Tú, que eres desde siempre un enamorado de la austera virtud, pregunta en qué consiste esa virtud, averigua claramente cuál es el arquetipo de la honradez.» Estos versos, sacados del discurso en el que Labieno pide a Catón que descubra los destinos de Roma, constituyen, en realidad, una súplica a Júpiter. El sentido es: «Pregunta al Padre de los dioses nuestro porvenir o, *al menos,* que diga claramente qué es la virtud.» Por eso el texto fijado por BOURGERY (*Les Belles Lettres,* París, 1929) y, con él, casi todas las ediciones modernas, leen *saltem* en vez de *semper.*

ADVERTENCIA [2]

Juzgo conveniente informar al público que, aun cuando éste sea el tercer volumen del Tratado de la Naturaleza Humana, sin embargo es de algún modo independiente de los otros dos, y no requiere que el lector se introduzca en todos los razonamientos abstractos contenidos en ellos. Espero que el presente volumen pueda ser entendido por el lector corriente; basta para ello que le dedique algo de atención, la misma que precisa cualquier libro en que se realizan razonamientos. Tan sólo debe tenerse en cuenta que aquí continúo utilizando los términos impresiones *e* ideas *en el mismo sentido que anteriormente, y que entiendo por impresiones nuestras percepciones más intensas, tales como nuestras sensaciones, afecciones y sentimientos; por ideas, las percepciones más débiles, o copias de las primeras en la memoria e inmaginación.*

---

[2] Esta *Advertencia* no figura en la ed. de Selby-Bigge (rep. 1967), pero sí en la de Green y Grose (II, pág. 231) y en la de *Everyman's Library* (II, págs. 165-6). Resulta muy interesante su comparación con la *Advertencia* a los dos primeros libros (pág. 31). Lejos de prometer aquí nuevas obras —y porque ya conoce la opinión del público—, Hume se muestra ansioso por probar la independencia (y fácil comprensión) del presente libro. También es significativa la reafirmación del «principio de la copia», a pesar de las vacilaciones y dificultades del libro II a este respecto (cf. *nota* 43 del libro II).

PARTE PRIMERA 455

De la virtud y el vicio en general[3]

Sección I

LAS DISTINCIONES MORALES NO SE DERIVAN DE LA RAZON

A todo razonamiento abstruso le acompaña un inconveniente: puede, en efecto, hacer callar al adversario, pero no convencerle; y además, para que lleguemos a ser conscientes de su fuerza probatoria, necesita del mismo estudio intenso que el que al principio hizo falta para su invención. Cuando dejamos nuestro cuarto de trabajo y nos ocupamos en los quehaceres

[3] En realidad, si entendemos por *Etica* (como hoy tiende a hacerse) el análisis descriptivo y reductivo de la valoración de acciones y caracteres, la moral de Hume se encontrará tan sólo en las tres primeras secciones de II, III y en estas dos secciones de III, I. El grueso de la obra (Parte II) debería adscribirse más bien a la Filosofía Política y del Derecho, siguiendo las huellas de obras como el *Leviathan*, de HOBBES, o los *Two Treatises on Civil Government*, de LOCKE. De hecho, ésta es la opinión de A. H. BASSON, para quien la discusión de virtudes y vicios podrá ser interesante psicológicamente, pero sin importancia filosófica (*David Hume*, Harmondsworth, Mssx., 1958, pág. 17), y, sobre todo, de R. D. BROILES, que estudia las secciones citadas y, consecuentemente, denomina su obra *The moral philosophy of David Hume* (La Haya, 1969[2]). Contra esta opinión (que estimo, en general, correcta) véase PALL S. ARDAL: *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgo, 1966. Una cosa es que las pasiones (espec. las indirectas) estén causalmente conectadas con virtudes y vicios, y otra que estos elementos morales (espec. las virtudes artificiales) no tengan una temática propia.

normales de la vida, sus conclusiones parecen desvanecerse, como fantasmas nocturnos ante la aparición de la mañana: nos resulta difícil retener incluso esa convicción que con tanta dificultad habíamos alcanzado [4]. Esto puede advertirse con mayor claridad en el caso de una larga cadena de razonamientos, en la que nos es preciso conservar hasta el final la evidencia de las proposiciones primeras, perdiendo de vista frecuentemente las máximas mejor establecidas, sean de la filosofía o de la vida ordinaria. No me falta, sin embargo, la esperanza de que el presente sistema de filosofía irá adquiriendo nuevas fuerzas según avance, y espero igualmente que nuestros razonamientos acerca de la *moral* confirmen lo ya dicho acerca del *entendimiento* y las *pasiones*. La moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás [5]. Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad; y es evidente que esta preocupación deberá hacer que nuestras especulaciones parezcan más reales y consistentes que cuando el asunto nos resulta casi completamente indiferente. Si
456 algo nos afecta, en ningún caso concluimos que se trata de una quimera, y si nuestra pasión se aferra a un lado u otro de alguna cuestión, pensamos naturalmente que esta última se halla dentro de los límites de la comprensión humana, mientras que en otros casos de esta naturaleza abrigamos alguna duda sobre ello. Si no contara con esta ventaja, nunca me habría

---

4 Cf. la conclusión del libro I (I, IV, 7; espec. págs. 379 y ss.).

5 El interés constante de Hume por problemas morales (o, más exactamente, por lo que hoy denominaríamos cuestiones socio-políticas) se revela con sólo hojear superficialmente cualquiera de sus obras. Sin embargo, quizá resulte exagerada la posición de KEMP SMITH (*The Philos. of David Hume,* Londres, 1931, págs. 12-14, y en muchos otros pasajes), según la cual la moral es el eje central —y la génesis— de toda la filosofía humeana. Sobre el tema remito a mi *Estudio preliminar*. En este pasaje particular (como en la *Advertencia,* cf. *nota* 2) veo más bien el fuerte anhelo por —dicho crudamente— procurarse lectores.

aventurado a publicar el tercer volumen de una filosofía tan abstrusa, y menos en una época en que la mayoría de los hombres parecen estar de acuerdo en convertir la lectura en una diversión y rechazan todo aquello que exija para ser comprendido de un grado considerable de atención [6].

Ya se ha hecho notar que nada hay nunca presente a la mente que no sean sus percepciones, y que todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación [7]. En ningún caso puede la mente ejercerse en una acción que no pueda ser incluida en el término *percepción;* en consecuencia, dicho término es susceptible de aplicación a los juicios por los que distinguimos el bien y el mal morales, con no menor propiedad que a cualquier otra operación de la mente. Aprobar un determinado carácter, y condenar otro, no consiste sino en tantas otras percepciones diferentes.

Dado que las percepciones se dividen en dos clases: *impresiones* e *ideas,* esta misma división da lugar al problema con que iniciaremos nuestra presente investigación sobre la moral: *¿Distinguimos entre vicio y virtud, y juzgamos que una acción es censurable o digna de elogio, por medio de nuestras* ideas *o de nuestras* impresiones? Con esta pregunta nos separamos inmediatamente de todos los vagos discursos y declamaciones al uso, haciendo que nos limitemos a algo preciso y exacto dentro del presente tema.

---

[6] Compárese este desengañado pasaje con aquella frase de la *Introducción* (pág. 38) sobre la atención que el público inglés dispensaba a quienes ponían las bases de la nueva ciencia del hombre, y, sobre todo, con la afirmación de que «en estos últimos años en *Inglaterra*... todas las ciencias más abstrusas son estudiadas con un ardor y aplicación peculiares» (I, IV, 6; pág. 364). Entre el pasaje comentado y esta optimista declaración media el desgraciado nacimiento abortivo de los dos primeros libros del *Tratado* (cf. *Autobiografía,* página 9 y la correspondiente *nota* 15).

[7] Cf. I, II, 6; pág. 125 y la correspondiente *nota* 60.

Quienes afirman que la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta a la misma Divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas, por
457 su yuxtaposición y comparación [8]. Para emitir un juicio acerca de estos sistemas no necesitamos, pues, sino considerar si es posible distinguir entre el bien y el mal morales en base a la sola razón, o si resulta necesaria la intervención de otros principios para poder realizar dicha distinción.

Si no fuera porque la moralidad tiene ya por naturaleza una influencia sobre las acciones y pasiones humanas, sería inútil que nos tomáramos tan grandes esfuerzos por inculcarla: nada sería más estéril que esa multitud de reglas y preceptos de que con tanta abundancia están pertrechados los moralistas. La filosofía se divide comúnmente en *especulativa* y *práctica.* Y como la moralidad se incluye siempre en el segundo apartado, se supone que influye sobre nuestras pasiones y acciones y que va más allá de los serenos y desapasionados juicios del entendimiento. Y esto se halla confirmado por la experiencia ordinaria, que nos muestra a los hombres frecuentemente guiados por su deber y disuadidos de cometer alguna acción por estimarla injusta, mientras se ven inducidos a realizar otras por creerlas obligatorias.

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya hemos probado. La moral

---

[8] CUDWORTH, PRICE y, sobre todo, CLARKE y WOLLASTON. Confróntese *nota* 96 del libro II.

suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón.

Creo que nadie negará la validez de esa conclusión; y no existe tampoco otro medio de escapar a ella sino negando el principio en que está basada. En tanto se admita que la razón no tiene influencia alguna sobre nuestras pasiones y acciones, es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la sola base de una deducción racional. Un principio activo no puede estar nunca basado en otro inactivo, y si la razón es en sí misma inactiva, deberá permanecer así en todas sus formas y apariencias, ya se ejerza en asuntos naturales o morales, ya examine el poder de los cuerpos externos o las acciones de los seres racionales.

Sería aburrido repetir ahora todos los argumentos por los que he probado ya * que la razón consiste en 458
algo perfectamente inerte y que nunca puede evitar o producir una acción o afección. Sería fácil recopilar todo lo dicho entonces sobre el tema, pero en esta ocasión me limitaré a recordar uno de los argumentos, que me esforzaré por hacer ahora todavía más concluyente y aplicable al asunto presente.

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible,

* Libro II, parte III, sec. 3.

por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón.

Este argumento presenta una doble ventaja para nuestro propósito presente. En efecto, prueba *directamente* que las acciones no derivan de una oposición a ella; y prueba esta misma verdad de un modo más *indirecto* al mostrarnos que, puesto que la razón no puede en ningún caso impedir o producir inmediatamente una acción por condenarla o aprobarla, no podrá ser el origen del bien y el mal morales, que se ha visto tienen esa influencia. Las acciones pueden ser laudables o censurables, pero no razonables o irrazonables. Por tanto, laudable o censurable no es lo mismo que razonable o irrazonable. El mérito y demérito de las acciones contradice frecuentemente, y a veces domina a nuestras inclinaciones naturales. Pero la razón no tiene esa influencia. Luego las distinciones morales no son producto de la razón. La razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral.

459 Sin embargo, quizá se diga que, aunque no haya ninguna volición o acción que pueda contradecir inmediatamente a la razón, podemos encontrar con todo una contradicción tal en algunos de los acompañantes de la acción, esto es, en sus causas o efectos. La acción puede ser causa de un juicio o ser *oblicuamente* causada por un juicio cuando éste se da en concurrencia con una pasión, y por medio de un abuso del lenguaje, que la filosofía difícilmente admitirá, esa misma contrariedad puede ser atribuida por esto a la acción. Será ahora conveniente que examinemos hasta qué punto puede ser

Ya se ha señalado[9] que, en sentido estricto y filosófico, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión al informarnos de la existencia de algo que resulta un objeto adecuado para aquélla, o descubriendo

9 Cf. II, III, 3; págs. 562 y sigs.

la conexión de causas y efectos, de modo que nos proporcione los medios de ejercer una pasión. Estos son los únicos tipos de juicios que pueden acompañar a nuestras acciones, o que puede decirse que de algún modo las producen. Y es necesario admitir que estos juicios pueden ser muchas veces falsos y erróneos. Una persona puede verse afectada por una pasión al suponer dolor o placer en un objeto que no tiene la menor tendencia a producir ninguna de estas sensaciones, o que las produce al contrario de como se imaginaba. Una persona puede tomar también falsas medidas para alcanzar su fin, y puede dificultar por su conducta estúpida la ejecución de algún proyecto en vez de favorecerlo. Puede pensarse que estos juicios falsos afectan a las pasiones y acciones conectadas con ellos, y puede decirse que las convierten en irrazonables, siguiendo un modo de hablar figurativo e impropio. Pero, aunque se reconozca tal cosa, es fácil darse cuenta de que estos errores están tan lejos de ser la fuente de toda inmoralidad, que comúnmente resultan muy inocentes y no arrojan la menor sombra de culpabilidad sobre la persona que ha sido tan infortunada que ha caído en ellos. Estos errores no van más allá de una equivocación de *hecho,* que por lo general no es considerada por los moralistas como criminal, en cuanto que es totalmente involuntaria. Más tengo que ser compadecido que censurado cuando me equivoco
con respecto a la influencia que los objetos tienen de 460
producir daño o placer, o cuando ignoro los medios adecuados para satisfacer mis deseos. Nadie puede considerar tales errores como si constituyeran un defecto de mi carácter moral. Por ejemplo, veo a lo lejos un fruto que en realidad es desagradable, y erróneamente me imagino que debe ser agradable y delicioso. He aquí un error. Escojo ciertos medios para alcanzar esta fruta que no son adecuados para el fin propuesto. He aquí un segundo error. Pero ya no hay posibilidad ninguna de que pueda intervenir un tercero en nuestros razonamientos concernientes a errores. Mi pregunta

es, pues, si un hombre que se halla en esta situación y es culpable de esas dos equivocaciones deberá ser considerado como vicioso y criminal, por inevitables que pudieran resultar dichos errores. ¿O acaso es posible imaginar que tales errores sean la fuente de toda inmoralidad?

Puede que sea conveniente señalar a este respecto que, si las distinciones morales se derivaran de la verdad o falsedad de esos juicios, tendrían que presentarse siempre que realicemos tales juicios, siendo completamente indiferente que el problema se refiera a una manzana o a un reino, que el error sea evitable o inevitable. Pues como se ha supuesto que la esencia misma de la moralidad consiste en un acuerdo o desacuerdo con la razón, las demás circunstancias son totalmente arbitrarias y no pueden nunca conferir a una acción el carácter de virtuosa o viciosa ni privarla de ese carácter. A este respecto podemos añadir que, dado que este acuerdo o desacuerdo no admite grados, todas las virtudes y vicios tendrían que ser desde luego iguales.

Y si se dijera que, aunque un error de *hecho* no sea criminal, en cambio un error de *derecho* sí lo es frecuentemente y que éste puede ser la fuente de la inmoralidad, replicaría que es imposible que un error de tal índole pueda ser en ningún caso la fuente original de la inmoralidad, en cuanto que presupone lo que es realmente justo e injusto, esto es, una distinción real en la moral, con independencia de estos juicios. Por consiguiente, un error de derecho puede llegar a constituir una inmoralidad, pero sólo de especie secundaria y basada en alguna otra antecedente.

461 Por lo que se refiere a los juicios que son *efectos* de nuestras acciones y que, cuando son falsos, nos proporcionan la ocasión de juzgar las acciones de un modo contrario a la verdad y a la razón, podemos observar que nuestras acciones no producen jamás juicio alguno —sea verdadero o falso— en nosotros, y que es solamente en los demás donde tienen influencia. Es verdad que en numerosas ocasiones una acción puede

dar lugar a que otras personas realicen falsas inferencias, y que si alguien ve a través de una ventana alguna escena lasciva entre la mujer de mi vecino y yo puede ser tan simple que se imagine que ella es realmente mi propia mujer. En este caso mi acción se parece en algo a una mentira o falsedad, con la sola pero fundamental diferencia de que yo no estoy realizando la acción para originar en otra persona un juicio falso, sino para satisfacer mis deseos sensuales y mi pasión. Y aunque mi acción ocasione un juicio falso por accidente y lo falso de sus efectos pueda asignarse mediante una singular y figurada forma de hablar a la acción misma, sigo sin poder encontrar pretexto racional alguno para afirmar que la tendencia a causar un error tal sea un impulso primario o fuente originaria de toda inmoralidad *

---

* Cabría pensar que resultaba totalmente superfluo probar tal cosa si un autor ya fallecido (Wollaston)[10], que no ha tenido la buena fortuna de obtener alguna reputación, no hubiera afirmado seriamente que dicha falsedad es el fundamento de toda culpa y fealdad moral. Para descubrir la falacia de su hipótesis nos basta con tener en cuenta que cuando una conclusión falsa resulta inferida de una acción, esto se debe solamente a una oscuridad en los principios naturales, que hace que una causa sea ocultamente detenida en su operación por causas contrarias, haciendo de la conexión entre dos objetos algo incierto y variable. Ahora bien, dado que una similar incertidumbre y variedad de causas sucede también en los objetos naturales, produciendo un error similar en nuestro juicio, si esa tendencia a producir el error fuera la esencia misma del vicio y la inmoralidad, debería seguirse que hasta los objetos inanimados podrían ser viciosos e inmorales.
Es inútil argüir que los objetos inanimados actúan sin libertad ni capacidad de elección, pues como ninguna de estas cosas es necesaria para hacer que una acción produzca en nos-

[10] WILLIAM WOLLASTON (1659-1724). La afirmación se encuentra en *The Religion of Nature Delineated* (1722), sec. 1. Este apologeta del deísmo sostenía un radical racionalismo moral, lo que implicaría un vaciado de la ética en la lógica. La idea del bien se deduciría de la idea de la verdad. Es más, el bien no sería sino la verdad misma expresada en acciones. Las pintorescas (e incluso jocosas) consecuencias de esta doctrina son vigorosamente descubiertas por el criticismo de Hume.

462 En suma, es imposible que la distinción entre el bien y el mal morales pueda ser efectuada por la razón, dado que dicha distinción tiene una influencia sobre nuestras acciones, y la sola razón es incapaz de ello. La razón y el juicio pueden ser de hecho causas mediatas de una acción, sugiriendo o dirigiendo una pasión, pero no cabe pretender que un juicio de esta clase esté acompañado en su verdad o falsedad por la verdad o el vicio. Y por lo que respecta a los juicios

---

otros una conclusión errónea, tampoco podrán ser en absoluto esenciales a la moralidad, ni tampoco percibir fácilmente cómo en base a este sistema podrían llegar a ser objeto de tal consideración. Si la tendencia a causar error fuera el origen de la inmoralidad, dicha tendencia debería ser en todos los casos inseparable de la inmoralidad.

A esto hay que añadir que si yo hubiera tenido la precaución de cerrar la ventana mientras me entregaba a esas libertades con la esposa del vecino, no habría sido culpable entonces de inmoralidad alguna, porque al ser mi acción totalmente oculta, no habría tenido la menor tendencia a producir una conclusión falsa.

Por la misma razón, el ladrón que roba arrimando la escalera a una ventana, poniendo todo el cuidado imaginable en no causar ruido alguno, no resultaría criminal en absoluto. En efecto, sea descubierto o no, es imposibe que pueda dar origen a error alguno: nadie le tomará en esas circunstancias por otra persona distinta a la que realmente es.

Es bien sabido que los bizcos hacen equivocarse fácilmente a los demás, y que nos figuramos que saludan o hablan a una persona cuando en realidad se dirigen a otra. ¿Serán entonces inmorales por esa razón?

Además, es fácil darse cuenta de que en todos los argumentos hay un evidente razonamiento en círculo. La persona que se apodera de los bienes de *otro* y los utiliza como *propios* declara en cierto modo que esos bienes son suyos: esta falsedad es el origen de la inmoralidad de la injusticia. Pero ¿es inteligible la propiedad, el derecho o la obligación sin una moralidad antecedente?

El hombre desagradecido para con su benefactor afirma de alguna manera que nunca recibió favor alguno de éste. Pero, ¿de qué manera? ¿No será porque tiene el deber de estar agradecido? Pero esto supone que existe alguna regla antecedente sobre el deber y la moral. ¿Será porque la naturaleza humana es por lo general agradecida y nos lleva a concluir que un hombre que hace daño a alguien no recibió jamás favor alguno de esa persona? Pero la naturaleza humana no

causados por nuestros juicios[11], menos aún pueden conferir esas cualidades morales a las acciones, que son sus causas. 463

Sin embargo, para ser más precisos, y mostrar que esas adecuaciones e inadecuaciones eternas e inmutables de las cosas no pueden ser mantenidas en una filosofía correcta, podemos examinar las siguientes consideraciones.

Si el pensamiento y el entendimiento fueran capaces de determinar por sí solos los límites de lo justo y lo injusto, el carácter de lo virtuoso y lo vicioso, esto último debería: o encontrarse en alguna relación de objetos, o ser una cuestión de hecho descubierta por nuestro razonamiento. Es evidente la consecuencia; como las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en cuestiones de hecho, si la virtud fuera

---

es tan generalmente agradecida como para justificar dicha conclusión. Y si lo fuese, ¿es una excepción a una regla general criminal en todos los casos por la sola razón de ser una excepción?

Pero lo que puede bastar para destruir por completo este extravagante sistema está en que con él nos vemos en la misma dificultad para aducir una razón de que la verdad sea virtuosa y la falsedad viciosa que para dar cuenta del mérito o demérito de cualquier otra acción. Admitiré, si queréis, que toda inmoralidad se deriva de esta supuesta falsedad en la acción, siempre que podáis darme alguna razón plausible de por qué tal falsedad es inmoral. Con que consideréis como es debido la materia, os encontraréis en la misma dificultad que al principio.

Este último argumento es sobremanera concluyente, porque si no existe un evidente mérito o demérito unido a esta especie de verdad o falsedad no podrá tener nunca influencia alguna sobre nuestras acciones. ¿Quién pensaría, en efecto, en evitar una acción por el hecho de que otras personas podrían sacar quizá falsas conclusiones de ella? ¿Y quién realizaría nunca una acción con el fin de dar lugar a conclusiones verdaderas?

[11] Esta es una clarísima errata, que, aunque no señalada en las ediciones del texto original, ha sido ya indicada por GLATHE: *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley, Cal., 1950 (pág. 90, n. 9). En efecto, debe leerse *nuestras acciones* en lugar de «nuestros juicios».

descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera descubrirla. Ha sido una opinión muy activamente propagada por ciertos filósofos la de que la moralidad es susceptible de demostración [12], y aunque nadie haya sido nunca capaz de dar un solo paso en estas demostraciones, sin embargo se da por supuesto que esa ciencia puede ser llevada a la misma certeza que la geometría o el álgebra. Según este supuesto, el vicio y la virtud deberán consistir en algún tipo de relación, dado que todo el mundo admite que no hay ninguna cuestión de hecho que sea susceptible de demostración. Comencemos, pues, por examinar esta hipótesis e intentemos fijar, si es posible, esas cualidades morales que durante tan largo tiempo han sido objeto de nuestras infructuosos investigaciones. Describamos con precisión las relaciones que constituyen la moralidad y obligación, a fin de poder saber en qué consisten y de qué manera tenemos que juzgarlas.

Si se asegura que el vicio y la virtud consisten en relaciones susceptibles de certeza y demostración, habrá que limitarse a las *cuatro* únicas relaciones que admiten tal grado de evidencia, y en ese caso se llegará a absurdos de los que nunca se podrá salir. Pues si haces que la esencia misma de la moralidad se en-
464 cuentre en las relaciones, como no existe ninguna de estas relaciones que no sea aplicable, no sólo a un objeto irracional, sino también a un objeto inanimado, se sigue que aun objetos de tal clase tienen que ser susceptibles de mérito o demérito. *Semejanza, contrariedad, grados de cualidad* y *proporciones en cantidad y número* [13]: todas estas relaciones pertenecen con tanta propiedad a la materia como a nuestras acciones, pasiones y voliciones. Por tanto, es incuestionable que la

---

[12] Aparte de Wollaston, Hume debía tener presente a LOCKE: *Essay,* III, XI, § 16; IV, III, §§ 18-20.

[13] Cf. I, III, 1; pág. 126.

moralidad no se encuentra en ninguna de estas relaciones, ni tampoco el sentimiento moral en el descubrimiento de ellas *.

Y si se afirmase que el sentimiento moral consiste en el descubrimiento de alguna relación distinta de éstas y que cuando incluimos todas las relaciones demostrables bajo cuatro géneros no es completa nuestra enumeración, ya no sabría qué replicar hasta que alguien tuviese la bondad de señalarme esta nueva relación. Es imposible refutar un sistema que hasta el momento jamás se ha explicado. Luchando de este modo en la oscuridad se dan golpes en el aire y se los coloca con frecuencia donde el enemigo no está presente.

Por tanto, tendré que conformarme de momento con exigir a todo el que desee tomar parte en la dilucidación de este sistema las dos condiciones siguientes. *Primera*: dado que el bien y el mal morales pertenecen tan sólo a las acciones de la mente y se derivan de nuestra situación con los objetos externos, las relaciones de que surjan estas distinciones morales de-

---

* Como prueba de lo confuso que resulta por lo común nuestro modo de pensar en este asunto, podemos observar que, quienes aseguran que la moralidad es demostrable, no dicen que la moralidad se encuentre en las relaciones y que las relaciones sean distinguibles por la razón. Estas personas dicen únicamente que la razón puede descubrir que una acción determinada, en determinadas relaciones, es virtuosa, y que tal otra es viciosa. Parece como si pensaran que les bastaba con poder colocar la palabra relación en la proposición, sin hacerse mayor problema de si venía a cuento o no. Sin embargo, yo creo que el argumento está claro. La razón demostrativa descubre únicamente relaciones. Pero, según la hipótesis, esa razón descubre también el vicio y la virtud. Luego esas cualidades morales deben ser relaciones. Cuando en una situación cualquiera censuramos una acción, todo el objeto complejo de acción y situación deberá formar ciertas relaciones, en las que consiste la esencia del vicio. De otra manera no resulta inteligible la hipótesis. Pues ¿qué es lo que la razón descubre cuando juzga viciosa una acción? ¿Descubre una relación o una cuestión de hecho? No cabe eludir estas preguntas, que son decisivas.

465 berán establecerse únicamente entre acciones internas y objetos externos, y no deberán ser aplicables, ni a acciones internas comparadas entre sí, ni a objetos externos situados en oposición a otros objetos externos. Como se supone, en efecto, que la moralidad acompaña a ciertas relaciones, si estas relaciones pertenecieran a acciones internas consideradas de modo aislado, se seguiría que podríamos ser reos de crímenes en nosotros mismos, con independencia de nuestra situación con el resto del universo. Y, de manera similar, si estas relaciones morales pudieran ser aplicadas a objetos externos, se seguiría que hasta a los seres inanimados se les podría imputar belleza o fealdad morales. Ahora bien, parece difícil imaginar que sea posible descubrir una relación entre nuestras pasiones, voliciones y acciones, comparadas con los objetos externos, que no pueda pertenecer a estas pasiones y voliciones o a estos objetos externos, comparados *entre sí,* dentro de cada grupo.

Pero aún más difícil de cumplir será la *segunda* condición requerida para justificar este sistema. De acuerdo con los principios de quienes mantienen una diferencia racional y abstracta entre el bien y el mal morales, y una natural adecuación de las cosas, no solamente se supone que, siendo eternas e inmutables estas relaciones, son las mismas al ser consideradas por cualquier criatura racional, sino que también sus *efectos* son —según la suposición— necesariamente los mismos; y de aquí se concluye que esas relaciones no sólo no tienen menor influencia, sino que su influencia es más bien mayor en dirigir la voluntad de la divinidad que en gobernar lo racional y virtuoso de nuestra propia especie. Estos dos extremos son evidentemente distintos. Una cosa es conocer la virtud, y otra, conformar la voluntad a ella. Por tanto, para probar que las medidas de lo justo y lo injusto son leyes eternas y *obligatorias* para toda mente racional, no es suficiente exponer las relaciones en que están basadas: tenemos que mostrar también la conexión en-

tre la relación y la voluntad, y probar que esta conexión es de tal modo necesaria que debe manifestarse y ejercer su influencia en toda mente bien intencionada, a pesar de que en otros aspectos la diferencia entre estas mentes sea inmensa e infinita. Ahora bien, aparte de haber probado ya que, aun en la naturaleza 466
humana, resulta imposible que una relación pueda por sí sola producir cualquier acción, aparte de esto, digo, se ha mostrado al tratar del entendimiento que no existe conexión de causa y efecto— tal como se ha supuesto que ésta era— que pueda descubrirse de otro modo que por la experiencia, y de la que podamos pretender tener la menor certeza por la simple contemplación de los objetos. Considerados en sí mismos, todos los seres del universo se manifiestan totalmente desligados e independientes unos de otros [14]. Sólo por experiencia llegamos a conocer su influencia y conexión, sin que podamos en ningún caso extender esta influencia más allá de la experiencia.

De esta forma resulta imposible cumplir la *primera* condición, exigida al sistema que defiende la existencia de medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto, dado que es imposible mostrar las relaciones en que pudiera estar basada dicha distinción. Y es igualmente imposible cumplir la *segunda* condición, dado que no podemos probar *a priori* que si estas relaciones existieran y fueran percibidas en la realidad tendrían que ser forzosas y obligatorias.

Pero con el fin de que estas reflexiones generales sean más claras y convincentes, podemos ilustrarlas mediante casos concretos en los que este carácter de bien o de mal moral resulta universalmente reconocido. El más horrendo y antinatural de los crímenes que un ser humano pueda ser capaz de cometer es el de la ingratitud, especialmente cuando se comete contra los

---

14 Esta afirmación es consecuencia del fundamental «principio de atomismo psicológico»: lo diferente es distinguible, y lo distinguible, separable. Cf. I, I; pág. 64 y la correspondiente *nota* 23.

padres. Y cuando se trata de los casos extremos de heridas o muerte, esto lo reconoce todo el mundo, tanto filósofos como gente corriente. Sólo entre los filósofos surge el problema de si la culpa o fealdad moral de esta acción se descubrirá mediante un razonamiento demostrativo o si se experimentará gracias a un sentido interno y por medio de algún sentimiento ocasionado de modo natural al reflexionar sobre esa acción. Y fácilmente se verá que si nos es posible mostrar las mismas relaciones en otros objetos sin que les acompañe noción alguna de culpa o maldad, la solución del problema invalida la primera opinión. La razón o ciencia no consiste sino en la comparación de ideas y en el descubrimiento de sus relaciones, de modo que si
467 unas mismas relaciones tienen diferente carácter deberá seguirse evidentemente que este carácter no puede descubrirse meramente por la razón. Para probar esto elijamos como ejemplo cualquier objeto inanimado: sean un roble o un olmo. Supongamos ahora que la caída de las semillas sea causa de que brote un nuevo vástago, y que éste, al ir creciendo gradualmente, acabe sobrepasando y destruyendo al árbol padre. Me pregunto si falta en este ejemplo alguna relación que sea posible descubrir en el caso de parricidio o ingratitud. ¿No es acaso uno de los árboles causa de la existencia del otro? ¿Y no es este último causa de la destrucción del primero, de la misma forma que puede un hijo asesinar a sus padres? No basta con responder que en este caso de parricidio la voluntad no da lugar a relaciones *diferentes,* sino que es únicamente la causa de que se ha derivado la acción, y, en consecuencia, produce las *mismas* relaciones que —en base a otros principios— se han manifestado en el roble o el olmo. Es la voluntad o poder de elección lo que lleva a un hombre a matar a sus padres, y son las leyes de la materia y el movimiento las que llevan al vástago a destruir el roble del que nació. Por tanto, unas mismas relaciones tienen aquí causas distintas, pero las relaciones siguen siendo las mismas,

y como su descubrimiento no viene acompañado en ninguno de los dos casos por una noción de inmoralidad, se sigue que esta noción no se debe a dicho descubrimiento [15].

Pero tomemos un ejemplo aún más apropiado: me gustaría preguntar por qué el incesto es algo considerado como criminal en la especie humana, cuando exactamente la misma acción y las mismas relaciones en los animales no presentan la menor depravación ni fealdad morales. Si se replicara que tal acción es inocente en los animales porque éstos no poseen suficiente inteligencia para descubrir la vileza de la acción, mientras que en el hombre se convierte instantáneamente en una acción criminal porque él sí está dotado con esa facultad, que le *debe* limitar a lo que es su deber; si se dijera tal cosa, replicaría que esto es evidentemente argüir en círculo. En efecto, antes de que la razón pueda percibir esa vileza, deberá existir esa misma vileza, y, en consecuencia, es independiente de las decisiones de nuestra razón; y por esto es, más propiamente, objeto de estas decisiones en vez de efecto suyo. De acuerdo entonces con este sistema, **468**
todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad —es decir, todo animal— tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos o censuramos a las criaturas humanas. La única diferencia estaría en que nuestra superior razón puede servirnos para descubrir el vicio o la virtud, aumentando así la censura o alabanza, pero este descubrimiento supone aún en estas distinciones morales un ser sepa-

---

[15] Aunque el argumento puede tener toda su fuerza contra los intelectualistas (que es lo que Hume se propone aquí), cabe lamentar que no se haya distinguido entre *motivo* y *razón* para realizar una acción («razón»: cadena de causas y efectos). Y, dentro de motivo, cabría también distinguir entre *móvil* (motivo inductor) y *justificación*. Parece que quizá podría haberse subrayado con más fuerza que «las explicaciones motivas no son explicaciones causales, sino más bien la subsunción de la acción bajo una determinada proposición de tipo legal» (BROILES: *op. cit.*, pág. 64).

rado: un ser que depende sólo de la voluntad y del apetito, y que tanto en el pensamiento como en la realidad tendría que poder considerarse como algo distinto de la razón. Los animales son susceptibles de tener las mismas relaciones entre sí que la especie humana, y, por consiguiente, deberían ser también susceptibles de la misma moralidad en el caso de que la esencia moral consistiera en estas relaciones. El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos. La razón debe encontrarlos, pero no puede nunca producirlos. Este argumento merece tenerse en cuenta, ya que, en mi opinión, resulta totalmente concluyente.

No sólo prueba este razonamiento que la moralidad no consiste en relaciones —objeto de la ciencia—, sino que, si se examina con cuidado, probará con igual certeza que tampoco consiste la moralidad en ninguna *cuestión de hecho* que pueda ser descubierta por el entendimiento. Esta es la *segunda* parte de nuestra argumentación, y si logramos que resulte evidente, podremos concluir que la moralidad no es objeto de razón. Pero ¿es que puede existir dificultad alguna en probar que la virtud y el vicio no son cuestiones de hecho cuya existencia podamos inferir mediante la razón? Sea el caso de una acción reconocidamente viciosa: el asesinato intencionado, por ejemplo. Examinadlo desde todos los puntos de vista posibles, a ver si podéis encontrar esa cuestión de hecho o existencia a que llamáis *vicio*. Desde cualquier punto que lo miréis, lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos. No existe ninguna otra cuestión de hecho incluida en esta acción. Mientras os dediquéis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta el momento en que dirijáis la reflexión a vuestro
469 propio pecho y encontréis allí un sentimiento de des-

aprobación que en vosotros se levanta contra esa acción. He aquí una cuestión de hecho: pero es objeto del sentimiento, no de la razón [16]. Está en vosotros mismos, no en el objeto. De esta forma, cuando reputáis una acción o un carácter como viciosos, no queréis decir otra cosa sino que, dada la constitución de vuestra naturaleza, experimentáis una sensación o sentimiento de censura al contemplarlos. Por consiguiente, el vicio y la virtud pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío, que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente. Y lo mismo que en física, este descubrimiento en moral tiene que ser considerado como un progreso importante en las ciencias especulativas, aunque —igual que el otro descubrimiento en física— tenga poca o ninguna influencia en la práctica. Nada puede ser más real o tocarnos más de cerca que nuestros propios sentimientos de placer y malestar, y si éstos son favorables a la virtud y desfavorables al vicio, no cabe exigir más a la hora de regular nuestra conducta y comportamiento.

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es,* no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor

---

[16] Adviértase el paralelismo con la doctrina de la *belief* en la causalidad. También allí es un *sentimiento* («feeling») surgido por la contemplación de una conjunción constante de hechos (cf. I, III, 14 *passim*). Quien mejor ha sabido destacar este paralelismo es KEMP SMITH (*op. cit.,* espec. páginas 143-147).

importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los
470 lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón [17].

---

[17] Este es el celebre *is-ought passage,* a quien antinaturalistas y emotivistas actuales han concedido tanta importancia. Por citar solamente algunos trabajos sobre el tema, véase A. C. MacIntyre: «Hume on 'Is' and 'Ought'», *Philosophical Review,* LXVIII (1959), págs. 451-468; R. F. Atkinson: «Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre», *Phil. Review,* XXXVII (1962), págs. 148-152. La controversia está recogida en el colectivo, editado por Hudson: *The Is-Ought Question,* Londres, 1969. Y por último, pero no menor, J. Muguerza: «'Es' y 'debe'. En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Homenaje a Aranguren. Teoría y Sociedad,* Barcelona, 1970, págs. 141-175. La interpretación «standard» del pasaje es la antinaturalista: de aserciones factuales no podemos deducir aserciones morales. Sin embargo, si esto debiera ser tomado en sentido estricto, casi toda la moral de Hume contradiría sus propias posiciones en este pasaje (así, por ejemplo, en el «slave passage» (II, III, 3; pág. 561 y la correspondiente *nota* 98); la obligatoriedad de las promesas (III, II, 5; *infra,* pág. 695), y, en general, el problema básico del paso de la obligación natural a la moral por mediación de la simpatía). MacIntyre critica acertadamente la interpretación «standard» arguyendo que «decir que debemos hacer algo es decir que existe una regla comúnmente aceptada, y la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión tal, que en él se encuentra nuestro común interés» (*op. cit.,* pág. 461). Pero si Hume no es «naturalista» (en el sentido de «deductivista» del mundo fáctico al moral), tampoco aceptaría una independiente «lógica deóntica». El ámbito del ser y el del valor se encuentran conectados por medio de un *sentimiento:* sin embargo, ninguno de estos mundos es «traducible» en el otro por medios racionales. En este sentido puede decirse que

Sección II

LAS DISTINCIONES MORALES SE DERIVAN DE UN SENTIMIENTO MORAL

El curso de la argumentación nos lleva de este modo a concluir que, dado que el vicio y la virtud no pueden ser descubiertos simplemente por la razón o comparación de ideas, sólo mediante alguna impresión o sentimiento que produzcan en nosotros podremos señalar la diferencia entre ambos. Nuestras decisiones sobre la rectitud o depravación morales son evidentemente percepciones; y como todas nuestras percepciones, sean impresiones, o ideas, la exclusión de las unas constituye un convincente argumento en favor de las otras. La moralidad es, pues, más propiamente sentida que juzgada, a pesar de que esta sensación o sentimiento sea por lo común tan débil y suave que nos inclinemos a confundirla con una idea, de acuerdo con nuestra costumbre de considerar a todas las cosas que tengan una estrecha semejanza entre sí como si fueran la misma cosa.

El problema siguiente es: ¿de qué naturaleza son estas impresiones y de qué modo actúan sobre nosotros? No nos es posible tener dudas a este respecto por mucho tiempo. Es preciso reconocer, en efecto, que la impresión surgida de la virtud es algo agradable, y que la procedente del vicio es desagradable. La experiencia de cada momento nos convence de ello. No

---

«la operancia de la observación de Hume en la filosofía contemporánea es de envergadura difícilmente obviable. En cierto modo podría incluso utilizarse para trazar una línea de demarcación en la ética del siglo XX: entre quienes, como Scheler, buscan una dignidad ontológica especial para los valores, a los que alojan en un mundo platónico-trascendente sólo accesible por vía intuitiva, y quienes —desde Carnap, Stevenson o Ayer a R. M. Hare y otros herederos del último Wittgenstein— reducen la ética a meta-ética (o análisis del lenguaje moral) y se mantienen, a un tiempo, dentro de la más estricta observancia *antinaturalista*» (ANTONI DOMENECH: «Teoría, crítica y práctica», *Sistema,* 7 (1974), pág. 55).

existe espectáculo tan hermoso como el de una acción noble y generosa, ni otro que nos cause mayor repugnancia que el de una acción cruel y desleal. No hay placer comparable a la satisfacción que nos proporciona la compañía de aquellos a quienes amamos y apreciamos, de igual modo que no hay tampoco mayor castigo que el verse obligado a vivir con quienes odiamos o despreciamos. Una buena comedia o novela puede
471 ofrecernos ejemplos de este placer proporcionado por la virtud, igual que del dolor producido por el vicio.

Ahora bien, dado que las impresiones distintivas del bien o el mal morales no consisten sino en un *particular* dolor o placer, se sigue que, en todas las investigaciones referentes a esas distinciones morales, bastará mostrar los principios que nos hacen sentir satisfacción o desagrado al contemplar un determinado carácter, para tener una razón convincente por la que considerar ese carácter como elogiable o censurable. ¿Por qué será virtuosa o viciosa una acción, sentimiento o carácter, sino porque su examen produce un determinado placer o malestar? Por consiguiente, al dar una razón de este placer o malestar explicamos suficientemente el vicio o la virtud. Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en *sentir* una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el *sentimiento* mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración [18]. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud

---

[18] La adscripción humeana a los *sentimentalistas* es evidente en estos pasajes. Cf. SHAFTESBURY: *An Inquiry Concerning Virtue or Merit (British Moralists,* ed. Selby-Bigge, Oxford, 1897, I, pág. 7): «Dado que es meramente por *afección* por lo que una criatura es considerada buena o mala, *natural* o *no-natural,* nuestra tarea consistirá en examinar qué son las afecciones *buenas* y *naturales* y qué las *malas* y *no-naturales.*» Y, sobre todo, HUTCHESON: *Illustrations upon the Moral Sense,* pág. 243: «La aprobación es meramente una percepción que surge sin volición o elección previa a causa de un placer concomitante.» Sobre la influencia, al respecto, de Hutcheson en Hume, vease KEMP SMITH: *op. cit.,* págs. 29-36.

de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan.

Al sistema que establece las medidas eternas y racionales de lo justo y lo injusto le hice antes la objeción de que es imposible mostrar en las acciones de las criaturas racionales relación alguna que no se encuentre también en los objetos externos, por lo que, si la moralidad acompañase siempre a estas relaciones, también la materia inanimada sería susceptible de virtud o vicio. Sin embargo, ahora puede objetarse análogamente al presente sistema que si la virtud y el vicio vienen determinados por el placer y el dolor, entonces esas cualidades tendrán que surgir en todos los casos de las sensaciones, de modo que cualquier objeto —animado o inanimado, racional o irracional— podría llegar a ser moralmente bueno o malo por el solo hecho de poder producir satisfacción o malestar. Sin embargo, aunque esta objeción parezca ser de la
misma clase que la anterior, no tiene en absoluto la 472
misma fuerza. En *primer* lugar, porque es evidente que bajo el término placer comprendemos sensaciones muy distintas unas de otras y que guardan entre sí únicamente la lejana semejanza necesaria para poder ser expresadas por el mismo término abstracto. Lo mismo produce placer una buena composición musical que una botella de buen vino: más aún, la bondad de ambas cosas viene determinada simplemente por el placer que proporcionan. ¿Diríamos por ello, sin embargo, que el vino es armonioso o que la música sabe bien? De igual manera, lo mismo puede proporcionar satisfacción un objeto inanimado que el carácter o sentimientos de una persona. Pero es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse; y

es también esto lo que nos lleva a atribuir virtud al uno y no al otro. No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase *peculiar* que nos impulsa a alabar o condenar. Las buenas cualidades del enemigo nos resultan nocivas, y pueden, sin embargo, seguir mereciendo nuestro aprecio y respeto. Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo [19]. Es verdad que los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros. Así, nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza. Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de caer en esas ilusiones. De modo análogo, aunque sea verdad que una voz de timbre musical no es sino algo que proporciona naturalmente un *determinado* tipo de placer, nos resulta, sin embargo, difícil notar que la voz de un enemigo es agradable o admitir que es musical. En cambio, una persona de fino oído y con dominio de sí misma puede separar esos sentimientos y elogiar aquello que lo merece.

473 En *segundo* lugar podemos recordar ahora el precedente sistema acerca de las pasiones, con el fin de

---

[19] Hume escapa así a la doctrina del egoísmo radical (en el *De Cives*, de HOBBES), anticipando de este modo las doctrinas, formuladas con más precisión, de ADAM SMITH (la teoría del *impartial spectator)* en su *The Theory of Moral Sentiments*. La diferencia entre ambos pensadores se encuentra en el énfasis que da Smith al «ponerse en el lugar de alguien» para explicar nuestra simpatía hacia otra persona agente. También Hume alude de pasada a ello (véase *infra*, pág. 644), pero insiste más en que son los sentimientos de orgullo o humildad que vemos surgir en nosotros (o en la persona juzgada) como resultado de la aprobación o desaprobación de los demás. Sobre el tema, ARDAL: *op. cit.*, cap. 6 *passim*, y LAIRD: *Hume's Philos. of Human Nature*, Hamden, Conn., 1967 [2], pág. 220.

poner de relieve una diferencia aún más notable entre nuestros dolores y placeres. Las pasiones de orgullo y humildad, de amor y odio, se producen cuando se nos presenta algo que guarda relación con el objeto de la pasión y que a la vez produce por separado una sensación de la pasión. Pero la virtud y el vicio están acompañados por estas circunstancias: tienen que estar necesariamente situados o en nosotros mismos o en otros, así como excitar placer o desagrado; por tanto, deben originar una de las cuatro pasiones antes mencionadas. Lo que distingue a la virtud y el vicio del placer o dolor procedente de objetos inanimados consiste en que, a menudo, no están relacionados con nosotros. Este es, posiblemente, el efecto más notable que la virtud y el vicio tienen sobre la mente humana.

Puede ahora preguntarse *en general,* y con respecto a este placer o dolor distintivo del bien y del mal morales, *de qué principios se deriva y a qué se debe su manifestación en la mente humana.* A esto respondo: *primero,* que es absurdo imaginar que estos sentimientos hayan sido producidos en cada caso particular por una cualidad *original* y una constitución *primaria;* en efecto, dado que el número de nuestros deberes es de algún modo infinito, resulta imposible que nuestros instintos originales se extiendan a cada uno de ellos, y que desde nuestra primera infancia hayan impreso en la mente humana toda esa multitud de preceptos contenidos en el más completo sistema de ética. Tal modo de proceder no se aviene con las máximas que habitualmente rigen la actuación de la naturaleza, en donde unos pocos principios producen la inmensa variedad que observamos en el universo, y conducen todas las cosas del modo más sencillo y simple. Por tanto, es necesario reducir el número de esos impulsos primarios encontrando principios más generales que sean la base de todas nuestras nociones morales.

Pero en *segundo* término cabría preguntarse si es en la *naturaleza* donde debemos buscar estos principios o si hay que suponerles algún otro origen. A esto

474 replicaría que nuestra respuesta dependerá de la definición de la palabra Naturaleza, pues no existe término más ambiguo y equívoco. Si por *naturaleza* entendemos lo opuesto a milagros, entonces no solamente es natural la distinción entre vicio y virtud, sino también todo lo sucedido alguna vez en el mundo, *con excepción de los milagros, en los que está basada nuestra religión*. Así, pues, si es en este sentido como decimos que los sentimientos de vicio y virtud son naturales, no hemos descubierto nada extraordinario.

Pero *naturaleza* puede ser también lo opuesto a raro y poco habitual, y en este sentido —que es el normal— puede discutirse muchas veces si algo es o no natural; por lo demás, cabe afirmar que no disponemos en general de ningún criterio exacto para acabar con esas discusiones. Que algo sea o no frecuente dependerá del número de ejemplos que hayamos observado, y como este número puede aumentar o disminuir gradualmente, resulta imposible fijar límites exactos entre lo frecuente y lo raro. Lo único que podemos afirmar a este respecto es que, si alguna vez ha habido algo que merezca ser llamado natural en este sentido, lo han sido ciertamente los sentimientos de moralidad, pues nunca hubo nación en el mundo ni persona particular en una nación que estuvieran agsolutamente privadas de ellos y que nunca, ni siquiera en un solo caso, mostraran la menor aprobación o censura de las costumbres. Estos sentimientos se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura [20].

Pero también puede ser *naturaleza* lo contrario a lo artificial, igual que antes se oponía a lo raro y poco

---

[20] Cf. HUTCHESON: *An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Beauty and Virtue (British Moralists,* I, página XII): «Es por la misma estructura de nuestra naturaleza como el uno (esto es, el bien —F. D.—) se ha convertido en acompañante del placer, y el otro, del desagrado.»

usual, y cabe preguntarse si en este sentido son las nociones de virtud naturales o no. Olvidamos fácilmente que las intenciones, proyectos y consideraciones de los hombres son principios tan necesarios en su operación como el calor y el frío, lo húmedo y lo seco; por el contrario, como estimamos que lo primero es algo libre y enteramente nuestro, nos resulta habitual presentarlo en oposición con los demás principios de la naturaleza. Si se me preguntara, por consiguiente, si el sentimiento de la virtud es algo natural o artificial, 475
creo que me sería imposible dar en este momento una respuesta precisa a esta pregunta. Es posible que más adelante veamos que nuestro sentimiento de algunas virtudes es artificial, mientras que el de otras es natural. Será más apropiado discutir esta cuestión cuando hayamos pasado ya a detallar con exactitud cada vicio y virtud en particular *.

Hasta ese momento puede que, partiendo de esas definiciones de *natural* y *no natural,* no esté de más observar que nada puede ser menos filosófico que esos sistemas según los cuales la virtud es algo idéntico a lo natural, y el vicio, a lo no natural. En efecto, en el primer sentido de la palabra, naturaleza como lo opuesto a milagros, lo mismo la virtud que el vicio son naturales. Y en el segundo sentido, lo opuesto a lo que no es habitual, es posible que la virtud sea la cosa menos natural del mundo. Por lo menos hay que reconocer que la virtud heroica —que no es algo usual— es tan poco natural como la barbarie más brutal. En cuanto al tercer sentido de la palabra, lo cierto es que tanto la virtud como el vicio son igual de artificiales y están fuera de la naturaleza. Por mucho que, en efecto, se discuta si la noción de mérito o demérito en ciertas acciones es natural o artificial, es evidente que las acciones mismas son artificiales, realizadas con un cierto designio e intención, pues de otro

* En lo que sigue se opone también a veces *natural* a *civil,* y otras veces, a *moral.* La oposición permitirá descubrir en todo momento el sentido en que el término está utilizado.

modo nunca podrían comprenderse bajo una de estas denominaciones. Por tanto, es imposible que el carácter de lo natural o no natural pueda delimitar en ningún caso el vicio y la virtud.

De este modo nos vemos de nuevo en nuestra posición primera: la virtud se distingue por el placer, y el vicio, por el dolor, que cualquier acción, sentimiento o carácter nos proporciona con sólo verlo y contemplarlo. Esta conclusión resulta muy conveniente, pues hace que nos limitemos a la simple cuestión de *por qué una acción o sentimiento nos proporciona cierta satisfacción o desagrado cuando la examinamos o consideramos,* si deseamos mostrar el origen de su rectitud
476 o depravación morales, sin que tengamos necesidad de buscar relaciones y cualidades incomprensibles que no existieron jamás en la naturaleza ni tampoco fueron concebidas en nuestra imaginación de un modo claro y distinto. Me agrada haber alcanzado gran parte de lo que al presente me proponía, mediante una exposición del estado de la cuestión que tan libre me parece de ambigüedad y oscuridad.

PARTE II

De la justicia y la injusticia

Sección I

¿ES LA JUSTICIA UNA VIRTUD NATURAL O ARTIFICIAL?

He insinuado anteriormente [21] que nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres. Pues bien, sostengo ahora que la *justicia* es de esta clase, e intentaré defender esta opinión mediante un breve y —espero— convincente argumento, antes de examinar la naturaleza del artificio de que se deriva el sentimiento de esa virtud.

Es evidente que cuando alabamos una acción nos cuidamos solamente de los motivos que la produjeron, y consideramos esa acción como signo o indicación de ciertos principios de la mente y el carácter [22]. La eje-

---

21 Cf. *supra*, pág. 641.

22 El sentido general de la argumentación ha sido correctamente captado, según creo, por BROILES *(op. cit.*, pág. 57): «Si una acción está sujeta a aprobación moral (o desaprobación), entonces debe haber un motivo natural para realizar acciones de esa clase; y si ningún motivo puede surgir por medio de las convenciones humanas, entonces el agente no recibe alabanza o censura morales por realizar o no realizar acciones de esa clase.» El problema se centra entonces en cómo las «convenciones humanas» pueden ser consideradas «naturales» (en el sentido de «derivadas de la naturaleza humana»). Confróntese *infra*, pág. 652.

cución externa no entraña mérito alguno, sino que tenemos que mirar al interior para encontrar la cualidad moral. Pero como no podemos hacer tal cosa directamente, nos fijamos en las acciones, signos externos de la cualidad; ahora bien, estas acciones siguen siendo consideradas como signos, de modo que el objeto último de nuestra alabanza y aprobación es el motivo que las produjo.

De la misma forma, siempre que exigimos se realice una acción o censuramos a alguien por no llevarla a cabo, lo hacemos por suponer que, si estuviéramos en su lugar, nos veríamos impulsados por el motivo propio de esa acción, estimando por ello que en esa persona es vicioso el no atender a ese motivo. Pero si luego de investigar encontramos que el motivo virtuoso continuaba influyendo en el ánimo de ese hombre y, sin embargo, se veía reprimido en su actuación por algunas circunstancias que nos eran desconocidas,
478 retiramos nuestra censura y sentimos por esa persona el mismo aprecio que si hubiera efectuado realmente la acción que de ella exigíamos.

Parece, pues, que todas las acciones virtuosas deben su mérito a motivos virtuosos y que son consideradas como simples signos de estos motivos. Partiendo de este principio, infiero que el primer motivo virtuoso que confiere mérito a una acción no puede consistir en el respeto a la virtud de esa acción, sino que debe ser algún otro motivo o principio natural. Suponer que el mero respeto a la virtud de la acción pueda ser el motivo primero que produjo esa acción es razonar en círculo. Antes de poder tener tal respeto hacia esa acción ya deberá ser ésta realmente virtuosa. Pero esta virtud debe estar derivada de algún motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso deberá ser algo distinto al respeto por la virtud de la acción. Hace falta un motivo virtuoso para que una acción lo sea también. Una acción debe ser ya virtuosa con anterioridad a nuestro respeto por su virtud. Luego algún motivo virtuoso deberá ser anterior a ese respeto.

Esto no es simplemente una sutileza metafísica, sino que interviene en todos nuestros razonamientos de la vida cotidiana, aunque no seamos quizá capaces de situarlos en términos filosóficos tan precisos. ¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer manifiestamente de una afección natural, deber de todo padre. Si la afección natural no fuera un deber, tampoco lo podría ser el cuidado de los hijos, y sería imposible entonces que pudiéramos tener el deber ante nuestros ojos en la atención que prestamos a nuestra prole [23]. Por consiguiente, todos los hombres suponen que en este caso existe un motivo de actuación distinto al sentimiento del deber.

Sea un hombre que realiza muchas buenas acciones: ayuda a quien lo necesita, consuela al afligido y extiende su bondad aun a quienes le son más ajenos. No existe carácter más amable y virtuoso, y consideramos esas acciones como prueba de la mayor humanidad. Es esta humanidad lo que confiere mérito a sus acciones. El respeto por este mérito supone, pues, una consideración secundaria y derivada del principio anterior de humanidad, que es meritorio y laudable.

En resumen, puede establecerse como máxima indu- 479
dable *que ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción.*

Y sin embargo, ¿acaso no es posible que el sentimiento de moralidad, o deber, produzca una acción sin necesidad de otro motivo? Respondo: es posible, pero ella no supone objeción alguna a la presente doctrina. Cuando un motivo o principio de virtud es común a la

[23] Hume distingue aquí implícitamente entre *virtud* y *deber*. ARDAL presenta así la distinción: «Cuando la presencia de una cualidad nos place de cierta manera, decimos que es virtuosa; cuando pensar en su ausencia nos desagrada, decimos que poseer esa cualidad es un deber. Nótese la afirmación de que el amor por los hijos es un deber: nos dolería saber que alguien falta a su amor de padre» *(op. cit.,* pág. 169).

naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en un cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo. Al hombre que no siente realmente gratitud en su interior le agrada, sin embargo, realizar acciones de agradecimiento, pensando que de esa forma ha cumplido con su deber. Al principio, las acciones son consideradas únicamente como signos de motivos, pero lo mismo en este caso que en todos los demás, lo normal es que acabemos fijando nuestra atención en los signos, olvidando en alguna medida la cosa significada. Sin embargo, aunque existan ocasiones en que una persona realiza una acción simplemente por respeto a la obligación moral de esa acción, esto mismo sigue suponiendo en la naturaleza humana algunos principios distintos, capaces de producir la acción y cuya belleza moral es lo que convierte la acción en meritoria.

Apliquemos ahora todas estas consideraciones al caso presente: supongamos que una persona me ha prestado una suma de dinero a condición de que se la devuelva en unos cuantos días, y supongamos también que, al expirar el plazo, el prestamista exige la devolución. Yo pregunto: *¿qué razón o motivo me obliga a devolver el dinero?* Cabe responder que mi respeto por la justicia y mi aborrecimiento por la villanía y el fraude tienen que ser ya razón suficiente, con sólo que me quede algo de honestidad o de sentido del deber y la obligación. No me cabe duda de que esta respuesta es justa y convincente para un hombre civilizado, formado según una determinada disciplina y educación. Pero en su condición más ruda y *natural* (si queréis llamar natural a una condición tal) esta respuesta tendría que ser rechazada por totalmente in-
480 inteligible y sofística. En efecto, el hombre que se encontrara en tal estado os preguntaría inmediatamente

en qué consiste esa honestidad y justicia que encontráis en la devolución de un préstamo y en la abstención de la propiedad ajena. Con seguridad no se encuentra en la acción externa. Deberá estar situada, por tanto, en el motivo que se deriva de esa acción externa. Pero este motivo no puede ser en ningún caso el respeto a la honestidad de la acción, pues jamás podremos respetar la virtud de una acción, a menos que la acción sea ya virtuosa de antemano. Pero ninguna acción puede ser virtuosa sino en cuanto que procede de un motivo virtuoso. Luego el motivo virtuoso deberá preceder al respeto por la virtud: es imposible que el motivo virtuoso y el respeto por la virtud puedan ser la misma cosa.

Es necesario encontrar, pues, algún motivo de los actos de justicia y honestidad que sea distinto a nuestro respecto por la honestidad, y aquí es donde radica la gran dificultad. Si dijéramos, por ejemplo, que es la preocupación por nuestro interés privado o por nuestra reputación el motivo legítimo de todas las acciones honestas, se seguiría que cuando no exista ya preocupación se acabará también la honestidad. Pero lo cierto es que cuando se deja actuar al egoísmo a su libre arbitrio resulta fuente de toda injusticia y violencia, en vez de comprometernos en acciones honestas, y es también cierto que nadie puede corregir esos vicios sino corrigiendo y reprimiendo los movimientos *naturales* de aquel apetito.

Y si se dijera que la razón o motivo de tales acciones es el *respeto al interés público,* a quien nada contraría más que los casos de injusticia y deshonestidad[24]; si se dijera tal cosa, propondría que se prestara atención a las tres consideraciones siguientes. *Primera:* El interés público no está ligado por naturaleza a la observancia de las reglas de justicia, sino

[24] La primera objeción va dirigida contra Hobbes (cf. *nota* 18); la segunda, contra algunas posiciones utilitaristas extremas de Hutcheson (cf. *nota* 102 del libro II).

que sólo está conectado con ellas por una convención artificial en favor del establecimiento de dichas reglas, como veremos posteriormente con mayor deta-
481 lle. *Segunda:* Si suponemos que el préstamo era secreto y que al prestamista le interesa que el dinero sea necesariamente devuelto del mismo modo (como sucede cuando esa persona desea disimular sus riquezas), deja entonces de haber ejemplo, porque el público no está ya interesado en las acciones del prestatario. Y, sin embargo, no creo que ningún moralista quiera afirmar que por ello deja de haber deber y obligación. *Tercera:* La experiencia prueba suficientemente que los hombres no se preocupan en su conducta ordinaria por algo tan lejano como el interés público cuando pagan a sus acreedores, cumplen sus promesas o se abstienen de robar, saquear o de cometer injusticias de cualquier tipo. Ese es un motivo demasiado remoto y sublime para afectar al común de los hombres, y para operar con alguna fuerza en acciones tan contrarias al interés privado como con frecuencia lo son las acciones de la justicia y de la honradez común.

En general, puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros [25]. Es verdad que no existe criatura humana, e incluso sensible, cuya felicidad o desgracia no nos afecte en alguna medida cuando nos está pró-

---

[25] Cf. *nota* 23. Hume estaría de acuerdo, en última instancia, con el amor a la humanidad hutchesoniano o, más exactamente, con la más precisa afirmación de Butler en el *sermón* I de sus *Five Sermons* (Nueva York, 1950, repr. pág. 27): «Es tan manifiesto que hemos sido hechos para la sociedad y para promover su felicidad como que deseamos cuidar de nuestra propia vida, salud y bien privado.» Estaría de acuerdo, pero de un modo más sutil e indirecto. Es porque el bien privado no puede realizarse en su plenitud, sino a través del interés público, por lo que nos cuidamos de promover este último. Cf. la sección siguiente. Estos pasajes preludian las doctrinas del liberalismo optimista *(unseen hand)* de A. Smith.

xima y su situación viene representada en vivos colores. Pero esto proviene simplemente de la simpatía; no hay prueba alguna de la existencia de una tal afección universal hacia la humanidad, dado que esa preocupación por el estado de las criaturas va más allá de las de nuestra propia especie. La pasión sexual es una afección evidentemente implantada en la naturaleza humana. Y esta pasión no se manifiesta exclusivamente con sus síntomas peculiares, sino que inflama también cualquier otro principio de afección, levantando hacia la belleza, el ingenio o la bondad de alguien un amor más intenso del que normalmente fluiría de estas cualidades. Pues bien, si existiera un amor universal entre todos los hombres debería manifestarse del mismo modo: cualquier grado de una cualidad buena debería causar una afección más intensa que el odio engendrado por el mismo grado de una cualidad mala; pero esto es contrario a lo que la experiencia nos enseña. La manera de ser de la gente difiere mucho de unas personas a otras: unas se sienten inclinadas por las afecciones tiernas; otras, por las pasiones más violentas. Pero en conjunto podemos afirmar que el hombre en general —o naturaleza humana— no es otra
cosa que el objeto del amor y el odio, y que necesita 482
de alguna otra causa que, por medio de una doble relación de impresiones e ideas, pueda excitar estas pasiones. Es inútil que intentemos eludir esta hipótesis. No existe fenómeno alguno que sugiera ese afecto por los demás hombres, con independencia del mérito que éstos tengan y de las restantes circunstancias. Nos gusta estar acompañados en general, pero de la misma forma que nos gusta cualquier otra diversión. Un *inglés* es recibido como amigo en *Italia,* un *europeo* en la *China,* y hasta es posible que sintiéramos afecto hacia un hombre, por el hecho de serlo, si nos lo encontráramos en la Luna. Pero ello se debe exclusivamente a la relación que tienen con nosotros mismos, y que en estos casos cobra fuerzas, al verse limitada a unas pocas personas.

Y si el amor universal, o respeto por los intereses de todos los hombres, no puede ser, por tanto el motivo originario de la justicia, mucho menos lo podrá ser el *amor al prójimo* o *respeto por los intereses de la parte de que en ese momento se trate*. En efecto: ¿qué es lo que ocurre si se trata de mi enemigo y tengo justas razones para odiarlo? ¿Qué si es un vicioso que merece el odio de todos los hombres? ¿O si es un avaro que no va a hacer el menor uso de lo que yo le quite? ¿O si es un juerguista y un disipado, que va a sacar más daño que provecho de las muchas cosas que posee? ¿O si yo me encuentro en un apuro y necesito llevarle algo urgentemente a mi familia? En todos estos casos no tendría efecto el motivo originario de la justicia, con lo que caería la justicia misma, y con ella la propiedad, el derecho y la obligación.

El rico tiene la obligación moral de dar a quienes lo necesitan una parte de lo que le es superfluo. Pero si el amor al prójimo fuera el motivo originario de la justicia, ningún hombre tendría obligación de dejar a los otros en posesión de más de lo que estuviera obligado a darles. Y en última instancia la diferencia sería bien poco considerable. Los hombres dirigen, por lo general, sus afecciones más sobre lo que ya poseen que sobre aquello de que nunca disfrutaron. Por esta razón sería más cruel despojar a un hombre de algo que negarse a dárselo. ¿Pero quién será capaz de decir que éste es el único fundamento de la justicia?

Además, hay que tener en cuenta que la razón principal
483 de que los hombres se sientan tan unidos a lo que poseen está en que lo consideran como de su propiedad, y lo ven como asegurado para ellos de un modo inviolable gracias a las leyes de la sociedad. Pero ésta es una consideración secundaria y dependiente de las anteriores nociones de justicia y propiedad.

Se supone que la propiedad de una persona es algo que está defendido contra el deseo de todos los demás hombres en todos los casos posibles. Pero el amor

al prójimo es, y debe ser, más débil en unas personas que en otras. Y hay muchos —de hecho, la mayoría— que deben carecer de él en absoluto. Por consiguiente, el amor al prójimo no es el motivo originario de la justicia.

De todo esto cabe deducir que no tenemos otro motivo real o universal de observancia de las leyes de la equidad que no sea la equidad misma y el mérito resultante de esa observancia; y como no hay acción que pueda ser justa o meritoria cuando no puede surgir de algún motivo separado, se produce aquí un evidente sofisma en círculo. Por consiguiente, a menos que admitamos que la naturaleza ha puesto como fundamento un sofisma, y lo ha impuesto como necesario e inevitable, deberemos conceder que el sentido de la justicia y la injusticia no se deriva de la naturaleza, sino que surge, de un modo artificial aunque necesario, de la educación y las convenciones humanas.

Como corolario a esta argumentación añadiré que, dado que ninguna acción puede ser laudable o censurable, a menos que existan motivos o pasiones impulsoras distintas del sentimiento moral, estas pasiones distintas deberán tener una gran influencia sobre dicho sentimento. En efecto, nuestra aprobación o censura depende de la fuerza general que ejerzan sobre la naturaleza humana. Al juzgar de la belleza de los cuerpos de los animales tomamos siempre en consideración la economía de una determinada especie, y, de este modo, cuando los miembros y el aspecto general de un animal guardan la proporción común a su especie decimos que son agradables y bellos. De igual forma consideramos en todo momento la fuerza *natural* y *usual* de las pasiones cuando juzgamos del vicio y la virtud, y si las pasiones se apartan mucho por uno de los extremos de las medidas comunes son siempre censuradas por viciosas. Un hombre ama naturalmente más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos y a estos últimos más que a los extraños, 484
siempre que todas las demás circunstancias sean igua-

les. De aquí es de donde surgen nuestras reglas comunes del deber, prefiriendo unos a otros. Nuestro sentido del deber sigue en todo momento el curso común y natural de nuestras pasiones.

Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra *natural* en cuanto exclusivamente opuesta a *artificial*. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente directamente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean *artificiales,* no son *arbitrarias*. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos *Leyes Naturales,* si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de una especie.

Sección II

ORIGEN DE LA JUSTICIA Y LA PROPIEDAD

Vamos a examinar ahora dos cuestiones: *la relativa al modo en que han sido establecidas las reglas de justicia mediante el artificio de los hombres*[26] *y la*

---

[26] Se apreciará en el curso de la argumentación que Hume no desea dar una explicación histórica y de hecho, sino filosófica: se trata de investigar cómo *puede entenderse* que una obligación natural se convierta en moral: «Hume no dice cómo surgió la justicia; por el contrario, está demostrando cómo pudo haber surgido de motivos naturales: Está haciendo inteligible el origen de la justicia.» (ARDAL: *op. cit.*, página 178).

relativa a las razones que nos determinan a atribuir a la observancia o desobediencia de estas reglas una belleza o fealdad moral. Se verá más adelante que estas dos cuestiones son diferentes. Comenzaremos por la primera.

De todos los animales que pueblan el globo, no existe otro con quien la naturaleza haya parecido ser más cruel, a primera vista, que con el hombre, dadas las innumerables carencias y necesidades de que la naturaleza le ha provisto y los limitados medios que le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. Por lo general, en otras criaturas se compensan estos extremos: si juzgamos que el león es un animal voraz y carnívoro, fácilmente descubriremos que tiene mu- 485
chas necesidades, pero si atendemos a su figura y carácter, a su agilidad, valor, garras y fuerza, veremos que estas ventajas están en proporción con lo que le falta. La oveja y el buey carecen de esas ventajas, pero sus apetitos son moderados y su alimento fácil de conseguir. Sólo en el hombre es posible observar en forma extrema esta conjunción antinatural de necesidad y debilidad. No sólo el alimento que necesita para sustentarse escapa cuando lo busca y cuando se acerca a él, o por lo menos le exige grandes esfuerzos, sino que necesita también de vestidos y albergues para defenderse de la intemperie. Y, sin embargo, si consideramos al hombre solamente en sí mismo, vemos que no está provisto de garras y que no tiene fuerza ni ninguna otra capacidad natural que pudiera corresponder de algún modo a tantas necesidades como tiene.

Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en

su condición salvaje y solitaria. Cuando una persona cualquiera trabaja por separado y sólo para sí misma, su fuerza es demasiado débil para realizar una obra considerable; si emplea su trabajo en suplir todas sus diferentes necesidades no alcanzará nunca perfección en ninguna tarea particular. Y como sus fuerzas y su éxito no resultan siempre iguales, bastará el menor fracaso en cualquiera de estos extremos para que caiga en una inevitable ruina y miseria. La sociedad proporciona remedio a estos tres inconvenientes. Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la división del trabajo. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo. La sociedad se convierte en algo ventajoso mediante esta ***fuerza, capacidad*** y ***seguridad*** adicionales.

486 Pero para formar una sociedad no sólo es necesario que ésta resulte ventajosa, sino también que los hombres se den cuenta de estas ventajas. Ahora bien, es imposible que solamente a fuerza de estudio y reflexión hayan sido capaces los hombres, en su estado salvaje e inculto, de alcanzar ese conocimiento. Afortunadamente, a las necesidades que tienen un remedio remoto y oscuro va unida otra necesidad cuyo remedio es más obvio y cercano, por lo que puede ser justamente considerada como el principio original y primero de la sociedad humana. Esta necesidad no es otra cosa que el natural apetito sexual, que une a los hombres y preserva su unión hasta que, con el interés por la prole común, surge un nuevo vínculo [27]. Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, formando así una nueva sociedad, en la que los padres gobiernan en virtud de su superior fuerza y sabiduría, al mismo tiempo que atemperan el ejercicio de su autoridad por el afecto natural que sienten hacia sus hijos. En poco tiempo, la costumbre y el hábito actúan sobre la delicada

---

[27] Cf. II, II, 11 ***passim.***

mente de los hijos, haciendo que se den cuenta de las ventajas que pueden obtener de la vida en sociedad y conformándoles gradualmente para ella, limando asperezas y corrigiendo las afecciones adversas que pudieran impedir su unión en sociedad.

Y es que debemos reconocer que, por mucho que las condiciones en que se encuentra la naturaleza humana hagan que la unión sea algo necesario, y por mucho que parezcan hacerla inevitable esas pasiones del deseo sexual y del afecto natural, existen con todo otras peculiaridades en nuestro *temperamento natural* y en *las circunstancias externas* que resultan altamente inconvenientes, y aun contrarias, a esa unión que se estima necesaria. De entre las primeras puede decirse con justicia que la más considerable es el *egoísmo*. Soy consciente de que, hablando en general, se ha exagerado en demasía al explicar esa cualidad; las descripciones que ciertos filósofos gustan de hacerse de la humanidad, a este respecto, se hallan tan alejadas de la naturaleza como cualquier cuento de monstruos que podamos encontrar en fábulas y narraciones. Tan lejos estoy de pensar que los hombres 487
no sienten afecto por nada que vaya más allá de sí mismos, que soy de la opinión de que, aun cuando resulte difícil encontrar a una persona que ame a otra más que a sí misma, es, con todo, igualmente difícil encontrar a alguien en quien sus afecciones benévolas tomadas en conjunto no superen al egoísmo. Consultad a la experiencia común: ¿no véis que, a pesar de que todos los gastos familiares estén por lo general a cargo del cabeza de familia, pocos hay que no dediquen la mayor parte de su fortuna a satisfacer los deseos de su mujer y a la educación de sus hijos, reservándose la parte más pequeña para su propio uso y entretenimiento? Esto es lo que podemos observar en quienes están unidos por vínculos afectivos, y cabe suponer que lo mismo les sucedería a otras personas si se encontraran en situación parecida.

Sin embargo, y aunque en honor de la naturaleza

humana haya que reconocer esta generosidad, es posible observar al mismo tiempo que una afección como ésta, tan noble, en lugar de hacer a los hombres aptos para formar grandes comunidades es casi tan contraria a ello como el más mezquino egoísmo. Pues igual que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otra persona, en este amor por los demás se guarda el mayor afecto para con los parientes y conocidos, de modo que esto deberá producir necesariamente una oposición de pasiones y una consecuente oposición de acciones, lo que no puede resultar sino peligroso para la recién establecida unión.

Merece la pena señalar, con todo, que esta oposición de pasiones acarrearía bien poco peligro si no coincidiera con una peculiaridad de las *circunstancias externas* que le proporciona la oportunidad de manifestarse. Poseemos tres especies distintas de bienes: la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posesiones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna. No tenemos nada que temer con respecto al disfrute de la primera. La segunda nos puede ser arrebatada, pero no puede servirle de ventaja a quien nos prive de su uso. Sólo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además
488 ser transferida sin sufrir merma o alteración; al mismo tiempo, nunca se tiene una cantidad tal de bienes que satisfagan a cada uno de nuestros deseos y necesidades. Por consiguiente, de la misma manera que el fomento de estos bienes constituye la ventaja principal de la sociedad, así la *inestabilidad* de su posesión, junto con su *escasez,* constituyen el principal impedimento de ésta.

Es inútil que esperemos encontrar en la *naturaleza inculta* remedio a este inconveniente o que confiemos en algún principio no artificial de la mente humana que pudiera contrarrestar estas afecciones partidistas y nos hiciera vencer las tentaciones surgidas de nuestro entorno. La idea de justicia no puede servir nunca

a este propósito ni tampoco puede ser considerada como un principio natural capaz de inspirar en los hombres un comportamiento equitativo de los unos para con los otros. Tal como se ha entendido ahora, esta virtud no habría podido salir de la mente de hombres rudos y salvajes, pues la noción de delito o injusticia implica una inmoralidad o vicio cometida contra otra persona. Y como toda inmoralidad procede de algún defecto o corrupción de las pasiones, y este defecto debe ser juzgado en gran medida según el curso ordinario de la naturaleza en la constitución de la mente, será bien fácil saber cuándo somos culpables de alguna inmoralidad para con otras personas, mediante la consideración de la fuerza natural y habitual de las distintas afecciones que sean dirigidas hacia ellas. Ahora bien, es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes [28]. Por tanto, esta parcialidad y esta desigual afección deberán tener influencia no sólo sobre nuestra conducta y comportamiento en sociedad, sino incluso sobre nuestras ideas de virtud y vicio, de modo que nos lleven a considerar

[28] Esta concepción de la «benevolencia limitada» está basada en el principio de simpatía y, por ello, en última instancia, en la impresión del *yo*. Ahora bien, si recordamos los problemas que esta impresión implica, al chocar su explicación con las doctrinas de I, IV, 6 (cf. *notas* 7, 19 y 42 del libro II), no resultará extraño que en la *Enquiry concerning the Principles of Morals* el origen de las virtudes artificiales se ponga en una más vaga «humanidad o compañerismo con los demás» (ed. Selby-Bigge, pág. 219 n.), «una desinteresada benevolencia» (*ib.*, pág. 301). Como señala KEMP SMITH: «De este modo, Hume tiene que acabar reconociendo que su teoría de la simpatía, en cuanto basada en una *impresión* del yo, no podía sostenerse, y, en general, que las leyes de asociación juegan un papel mucho menos importante en la economía de las pasiones que el defendido en el *Tratado*» (*op. cit.*, página 152).

cualquier transgresión notable de este grado de parcialidad, sea por agrandar demasiado nuestros afectos o por reducirlos, como viciosa e inmoral. Podemos observar esto en los juicios de la vida diaria relativos a acciones, cuando censuramos a una persona por concentrar todos sus afectos en su familia o, por el con-
489 trario, por tenerla en tan poco que en cualquier oposición de intereses concede preferencia a un extraño o a alguien conocido por mera casualidad. De todo esto se deduce que nuestras ideas naturales y no cultivadas de la moralidad, en lugar de proporcionar remedio a la parcialidad de nuestras afecciones, más bien las configuran en esa parcialidad y les confieren fuerza e influencia adicionales.

El remedio no se deriva, pues, de la naturaleza, sino del *artificio;* o bien, hablando con más propiedad: la naturaleza proporciona un remedio en el juicio y el entendimiento para lo que resulta irregular e inconveniente en las afecciones. Pues una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, gracias a su temprana educación dentro de ella, y han adquirido además una nueva afición por la compañía y la conversación, cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos —debido a lo independiente de su naturaleza y a lo fácilmente que pasan de una persona a otra— se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes situándolos en lo posible al mismo nivel que las ventajas constantes e inmutables de la mente y el cuerpo. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad, y las posesiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Pero dicha restric-

ción no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera no se habría establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a los movimientos ciegos e impetuosos de éstas. En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra.

Esta convención no tiene la naturaleza de una *pro-* 490
mesa, pues hasta las mismas promesas —como veremos más adelante— surgen de convenciones humanas. La convención consiste únicamente en un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas. Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, *dado que* esa persona actuará de la misma manera contigo. También el otro advierte que una regulación similar de su conducta le reportará un interés similar. Una vez que este común sentimiento de interés ha sido mutuamente expresado y nos resulta conocido a ambos, produce la resolución y conducta correspondiente. Y esto es lo que puede ser denominado con bastante propiedad convención o mutuo acuerdo, aun cuando no exista la mediación de una promesa, dado que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia a las del otro y son realizadas en el supuesto de que hay que realizar algo en favor de la otra parte. Cuando dos hombres impulsan un bote a fuerza de remos lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, a pesar de que nunca se hayan prometido nada mutuamente. No menos se deriva de las convenciones humanas la regla de la estabilidad en la posesión, por surgir gradualmente e ir adquiriendo fuerza mediante una lenta progresión, y

porque experimentamos repetidamente los inconvenientes que resultan de transgredirla. Por el contrario, esta experiencia nos confirma aún más en que el sentimiento de interés es algo que ya es común a todos los que nos rodean, haciéndonos así confiar en la regularidad futura de su conducta. Solamente en la esperanza que tenemos de que esto se cumpla está la base de nuestra moderación y abstinencia. Del mismo modo se van estableciendo gradualmente los lenguajes mediante convenciones humanas y sin promesa alguna. De igual manera se convierten el oro y la plata en medidas corrientes de cambio y son considerados como pago suficiente de lo que vale cien veces más.

Una vez implantada esta convención concerniente a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como también las de *propiedad, derecho* y
491 *obligación*. Estas últimas son absolutamente ininteligibles sin haber entendido antes las primeras. Llamamos propiedad a aquellos bienes cuya constante posesión ha sido establecida por las leyes de la sociedad: esto es, por las leyes de la justicia. Por tanto, los que utilizan las palabras *propiedad, derecho* y *obligación* antes de explicar ese origen cometen una crasa falacia y son incapaces de razonar sobre una base firme. La propiedad de una persona es algún objeto con ella relacionado. Esta relación no es natural, sino moral, y está basada en la justicia. Por ello supone invertir por completo el asunto imaginar que podemos tener alguna idea de propiedad antes de haber comprendido por entero la idea de justicia y mostrado su origen en el artificio y designio de los hombres. El origen de la justicia explica el de la propiedad. Es el mismo artificio el que da lugar a ambas virtudes. Como nuestro sentimiento primero, y más natural, de lo que es moral está basado en la naturaleza de nuestras pasiones, y otorga la preferencia a nosotros y a nuestros amigos por encima de los extraños, resulta imposible que

pueda existir algo así como un derecho o propiedad establecidos mientras las pasiones opuestas de los hombres les empujen en direcciones contrarias y no se vean restringidas por una convención o acuerdo.

A nadie le puede caber duda de que la convención para distinguir la propiedad y estabilizar la posesión es, en todo respecto, lo más necesario para la constitución de una sociedad humana; después de haber llegado a un acuerdo para fijar y obedecer esta regla, queda poco o nada que hacer para asegurar una perfecta armonía y concordia. Aparte de esta pasión del interés, todas las demás resultan fácilmente restringidas o bien no tienen consecuencias tan perniciosas cuando se las deja libres. La *vanidad* debe ser considerada más bien como una pasión social, y como vínculo de unión entre los hombres. La *piedad* y el *amor* deben ser vistas del mismo modo. La *envidia* y la *venganza,* aunque perniciosas, aparecen sólo a intervalos y son dirigidas contra personas particulares consideradas como nuestros *superiores y enemigos.* Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para 492
nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad [29]. Apenas si existe una persona que no esté movida por esa pasión, y no hay nadie que no tenga razones para temerla cuando actúa sin restricciones y da rienda suelta a sus primeros y más naturales movimientos. Así pues, y en resumen, debemos estimar que las dificultades en el establecimiento de la sociedad serán proporcionales a las que encontremos en la regulación y restricción de esta pasión.

Es cierto que ninguna afección de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección ade-

---

29 Clara alusión a la *cupido* hobbesiana: «Primo ergo loco pono, morem omnium esse, ut perpetuo atque indesinenter potentiam unam post aliam per omnem vitam persequatur» (*De Cive,* ed. Molesworth, III, 78). También al aludir poco después al «estado de naturaleza», parece pensar Hume en Hobbes.

cuada para contrarrestar el deseo de ganancia y hacer a los hombres dignos miembros de la sociedad, impidiéndoles que arrebaten las posesiones de lo demás. La benevolencia para con los extraños es demasiado débil para conseguir esto, y, por lo que respecta a las demás pasiones, más bien acrecientan esta ansia, ya que nos damos cuenta de que, cuantas más cosas poseamos, más capacidad tendremos de satisfacer todos nuestros apetitos. Por consiguiente, no existe ninguna pasión capaz de controlar nuestro deseo de interés, salvo esta misma afección, y conseguimos este control alterando su dirección. Ahora bien, basta la más pequeña reflexión para que se produzca necesariamente esa alteración, pues es evidente que la pasión se satisface mucho mejor restringiéndola que dejándola en libertad, como también lo es que, preservando la sociedad, nos es posible realizar progresos mucho mayores en la adquisición de bienes que reduciéndonos a la condición de soledad y abandono individuales, consecuencias de la violencia y el libertinaje general. La cuestión concerniente a la maldad o bondad de la naturaleza humana no interviene en lo más mínimo, por consiguiente, en esta otra cuestión relativa al origen de la sociedad, ni hay que tener en cuenta a este respecto otra cosa que los grados de sagacidad o estupidez de los hombres. Lo mismo da, en efecto, que la pasión por el interés propio sea considerada viciosa o virtuosa, dado que es ella misma la que por sí sola se restringe. Así pues, si es virtuosa, los hombres entran en sociedad gracias a su virtud, y si es viciosa, el efecto es el mismo.

Ahora bien, ya que es mediante el establecimiento de la regla de estabilidad de posesión como esta pasión
493 se restringe a sí misma, si esa regla fuera muy difícil de entender y de inventar habría que considerar a la sociedad como siendo en cierto modo algo accidental, resultado de un muy largo período de tiempo. Pero si se encuentra que nada puede ser más simple y obvio que esa regla; si se advierte que, para preservar la paz

entre sus hijos, todos los padres se ven obligados a establecerla, y que a cada momento hay que ir perfeccionando estos primeros rudimentos de justicia, según que la sociedad se va haciendo más grande; si todo esto resulta evidente —como tiene ciertamente que resultar— podemos concluir que a los hombres les es absolutamente imposible permanecer durante un período de tiempo considerable en esa salvaje condición presocial, sino que ya su primer estado y situación debe con justicia considerarse como social. Esto no impide, sin embargo, que si los filósofos así lo desean, puedan extender su razonamiento hasta un presunto *estado de naturaleza,* siempre que reconozcan que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad. Como la naturaleza humana se compone de dos partes principales y necesarias en todas las acciones: las afecciones y el entendimiento, es cierto que los ciegos movimientos de las primeras, faltos de la dirección del segundo, incapacitan a los hombres para la sociedad. Y es lícito que consideremos por separado los efectos resultantes de las operaciones separadas de estos dos componentes de la mente. La misma libertad que se permite a los filósofos naturales puede ser admitida también a los filósofos de la moral: los primeros suelen considerar muy frecuentemente un movimiento como compuesto de dos partes separadas entre sí, a pesar de que al mismo tiempo reconozcan que ese movimiento es en sí mismo simple e inseparable.

Hay que considerar, pues, este *estado de naturaleza* como una mera ficción no muy distinta de la de la *edad dorada* inventada por los poetas, con la sola diferencia de que la ficción primera se representa llena de guerras, violencia e injusticia, mientras que se nos describe la segunda como la condición más encantadora y apacible que imaginarse pueda. En esa primera edad de la naturaleza, de creer a los poetas, eran las estaciones tan templadas que los hombres no tenían necesidad de procurarse vestidos y construir casas

494 como refugio de la violencia del calor o el frío. Por los ríos fluían el vino y la leche, las encinas destilaban miel y la naturaleza producía espontáneamente sus más delicados frutos. Pero éstas no eran las ventajas fundamentales de esa edad feliz. No solamente habían desaparecido de la naturaleza las tormentas y las tempestades, sino que también los pechos humanos desconocían estas tempestades aún más furiosas que causan ahora tanta conmoción y engendran tan gran confusión: entonces no se había oído hablar nunca de avaricia, crueldad, egoísmo. Los únicos movimientos a que estaba acostumbrada la mente humana eran los del afecto cordial, la compasión y la simpatía. Hasta la distinción entre lo *mío* y lo *tuyo* había desaparecido en esa feliz raza de mortales, arrastrando con la distinción las nociones mismas de propiedad y obligación, justicia e injusticia[30].

No cabe duda de que hay que considerar todo esto como vana fábula, pero merece, sin embargo, nuestra atención, porque no hay nada que pueda mostrar de modo más evidente el origen de las virtudes que son objeto de la presente investigación. Ya he señalado que la justicia debe su origen a las convenciones humanas, y que éstas se proponen como remedio de algunos inconvenientes debidos a la coincidencia de ciertas *cualidades* de la mente humana con la *situación* de objetos externos. Las cualidades de la mente son el *egoísmo* y la *generosidad limitada,* y la situación de los objetos consiste en su *facilidad de cambio,* uni-

[30] Recuérdense las famosas palabras de D. Quijote a los cabreros: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de 'tuyo' y 'mío'. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes.» (CERVANTES: *El ingenioso hidalgo*..., I, XI, Espasa Calpe, Madrid, 1960[21], págs. 60-61). El origen de la leyenda se remonta, al menos, a *Los trabajos y los días,* de HESÍODO. Una «clásica» definición del estado de naturaleza, en ROUSSEAU: *Du contrat social* (1762), I, 6.

da a su *escasez* en comparación con las necesidades y deseos de los hombres. Y aunque los filósofos han desatinado en estas especulaciones, los poetas se han visto guiados de un modo más infalible por un cierto gusto o instinto común, que en la mayor parte de los razonamientos va más allá del arte y la filosofía que hasta ahora conocíamos. Los poetas se dieron cuenta fácilmente de que si cada hombre tuviera una amable consideración para con los demás, o si la naturaleza supliera todas nuestras necesidades o deseos, no podrían originarse ya los conflictos de intereses que supone la justicia ni serían ya necesarias todas esas limitaciones de propiedad y posesión que al presente usan los hombres. Elevad hasta un grado suficiente la benevolencia de los hombres o la bondad de la natu- 495
raleza y haréis que la justicia se convierta en algo inútil, supliendo su lugar mediante virtudes mucho más nobles y bienes más valiosos. El egoísmo de los hombres es excitado al comparar las pocas cosas que posee con las que necesita, y ha sido para restringir este egoísmo por lo que los hombres se vieron obligados a separarse de la comunidad y a distinguir entre los bienes de su propiedad y los de los demás.

No teníamos necesidad de recurrir a las ficciones de los poetas para llegar a conocer todo esto, porque, además de lo razonable que resulta la cosa misma, podemos descubrir esta verdad mediante la experiencia y observación comunes. Es fácil darse cuenta de que un afecto cordial hace que entre amigos todo sea común; en especial, las personas unidas en matrimonio pierden mutuamente su *propiedad* particular y no saben ya de lo *mío* y lo *tuyo,* que son cosas, en cambio, tan necesarias en la sociedad humana y que tantos disturbios producen. Este mismo efecto se origina cuando existe alguna alteración en las circunstancias en que viven los hombres, como cuando existe algo en tal cantidad que satisface a todos sus deseos; en este caso desaparece por completo la distinción de propiedad y cada cosa sigue siendo común. Cabe ob-

servar esto con respecto al aire y al agua, a pesar de que constituyan lo más valioso de todos los objetos externos. Y es fácil sacar en consecuencia que si los hombres dispusieran de todas las cosas en la misma abundancia, o todo el mundo sintiera el mismo afecto y amable respeto por *todo el mundo* que el que siente por sí mismo, también la justicia y la injusticia serían desconocidas por los hombres.

He aquí, pues, una proposición que, según creo, puede ser considerada como cierta: *que el origen de la justicia se encuentra únicamente en el egoísmo y la limitada generosidad de los hombres, junto con la escasa provisión con que la naturaleza ha subvenido a las necesidades de éstos*. Si ahora repasamos lo ya dicho, encontraremos que esta proposición confiere fuerza adicional a algunas de las observaciones que hemos hecho al tratar este asunto.

En *primer* lugar, de ella podemos deducir que el respeto por el interés público, o una benevolencia de largo alcance, no constituye nuestro motivo primero y originario de la observancia de las reglas de justicia,
496 pues es claro que si los hombres tuvieran tal benevolencia no habrían pensado jamás en estas reglas.

En *segundo* lugar, del mismo principio podemos deducir que el sentimiento de justicia no está basado en la razón, esto es, en el descubrimiento de ciertas conexiones y relaciones de ideas eternas, inmutables y universalmente obligatorias, pues, dado que es algo reconocido que una alteración, como la antes mencionada, en el carácter y circunstancias de la humanidad, alteraría también nuestros deberes y obligaciones, el sistema común, que afirma que *el sentimiento de la virtud se deriva de la razón,* tendría que mostrar necesariamente el cambio que ello debería producir en las relaciones e ideas. Pero es evidente que el único motivo de que una amplia generosidad de los hombres y la abundancia perfecta de todas las cosas destruyeran la idea de justicia se debe a que harían esta misma idea innecesaria; y también lo es, por otra parte,

que la benevolencia limitada y la precaria condición de los hombres dan lugar a esa idea únicamente porque la hacen necesaria para el interés público y para el de cada individuo. Fue, por consiguiente, una preocupación por nuestro propio interés y por el interés general lo que nos llevó a establecer las leyes de la justicia. Y no hay nada más cierto que el hecho de que no es una relación de ideas lo que nos infunde esa preocupación, sino nuestras impresiones y sentimientos, sin los cuales todas las cosas de la naturaleza resultan totalmente indiferentes y son incapaces de afectarnos en lo más mínimo. Por tanto, el sentimiento de justicia no está basado en nuestras ideas, sino en nuestras impresiones.

En *tercer* lugar, podemos confirmar aún más la anterior proposición: *que las impresiones que dan lugar a este sentimiento de justicia no son naturales a la mente humana, sino que se deben al artificio y la convención de los hombres.* En efecto, dado que cualquier alteración considerable del carácter y las circunstancias destruye por igual la justicia y la injusticia, y dado que una tal alteración surte efecto solamente si se cambia el interés público y el nuestro propio, se sigue que el establecimiento primero de las reglas de justicia depende de estos distintos intereses. Pero si los hombres persiguieran el interés público por naturaleza, y con un afecto cordial, nunca se les habría pasado por la cabeza el ponerse restricciones mutuas mediante esas reglas; y si persiguieran su propio interés 497
sin precaución alguna, habrían caído de cabeza en toda suerte de injusticias y violencia. Estas reglas son, por consiguiente, artificiales y persiguen su fin de un modo oblicuo e indirecto: no las ha originado un interés de un tipo tal que pudiera ser seguido por las pasiones naturales y no artificiales de los hombres.

Para que esto sea aún más evidente debemos considerar que, aunque las reglas de justicia son establecidas meramente por interés, su conexión con el interés resulta algo singular y es distinta de lo que poda-

mos observar en otras ocasiones. Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al *interés público*. Y si tuviera que permanecer aislado, sin verse seguido por otros actos, podría ser de suyo muy perjudicial para la sociedad. Cuando un hombre de mérito o bien intencionado devuelve una gran fortuna a un avaro, o a un fanático sedicioso, ha obrado justa y laudablemente, pero el público es quien sufre realmente las consecuencias. Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que al público; cabe concebir fácilmente cómo un hombre es capaz de arruinarse mediante un señalado ejemplo de integridad, aunque tenga razones para desear que, con respecto a ese acto en particular, las leyes de la justicia deberían suspenderse en el universo por un momento. Pero, a pesar de que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o al privado, es cierto que el plan o esquema, considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo. Es imposible separar lo bueno de lo nocivo. La propiedad debe ser estable y estar determinada por reglas generales. Aunque en un caso el público sufra las consecuencias, este daño momentáneo se ve ampliamente compensado por la constante prosecución de la regla, y por la paz y el orden que aquélla establece en la sociedad. Y, además, cada persona individual debe encontrarse a sí misma beneficiada al sopesar el asunto, pues sin justicia la sociedad tiene que disolverse de inmediato, y todo el mundo debe caer en esa condición salvaje y solitaria que es infinitamente peor a la peor situación que pueda imaginarse en la sociedad. Por eso, cuando los hom-
498 bres han tenido ya suficiente experiencia para darse cuenta de que, sean cuales sean las consecuencias de un acto singular de justicia realizado por un individuo, todo el sistema de acciones realizadas por la sociedad entera es, en cambio, inmensamente provechoso para

el conjunto y para cada una de las partes, no pasa mucho tiempo sin que aparezca la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los que le rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio. No hace falta más para inducir a cualquiera de ellos a realizar un acto de justicia a la primera oportunidad, lo que se convierte en un ejemplo para los demás, y así se va estableciendo la justicia misma por una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentimiento de interés que se supone común a todos, de modo que, cuando se realiza un acto particular, se espera que los demás harán lo propio. Sin una convención tal, nadie se habría figurado que existía una virtud como la justicia, ni se habría visto llevado a conformar a ella sus acciones. Aislada, y en un solo caso, mi justicia puede ser algo pernicioso en cualquier circunstancia; solamente suponiendo que otros van a imitar mi ejemplo puedo verme inducido a aceptar esa virtud, dado que solamente esta combinación puede hacer que la justicia resulte provechosa o darme motivos para obedecer sus reglas.

Llegamos ahora a la segunda cuestión que nos habíamos propuesto, a saber: *por qué unimos la idea de virtud a la justicia y la de vicio a la injusticia.* Si seguimos los principios que ya hemos establecido, no nos llevará mucho tiempo dilucidar esta cuestión. Todo lo que de ella podemos decir en este momento puede exponerse en unas pocas palabras. Y si desea una mayor satisfacción, el lector deberá aguardar a que lleguemos a la tercera parte de este libro. La obligación *natural* de la justicia, es decir, el interés, ha sido ya explicada por completo, pero por lo que respecta a la obligación *moral,* o sentimiento de lo justo y lo injusto, será necesario examinar primero las virtudes naturales antes de poder dar cuenta plena y satisfactoria de ello.

Una vez que los hombres han visto por experiencia

499 que su egoísmo y su limitada generosidad los incapacitan totalmente para vivir en sociedad, si esas pasiones actúan a su arbitrio, y han observado al mismo tiempo que la sociedad es necesaria para satisfacer esas mismas pasiones, se ven naturalmente inducidos a someterse a la restricción de tales reglas, con el fin de que el comercio y el mutuo intercambio resulten más seguros y convenientes. Por tanto, en un principio se ven inducidos a imponerse y obedecer estas reglas, tanto en general como en cada caso particular, únicamente por respeto a su interés. Cuando la formación de la sociedad se encuentra en un primer estadio, este motivo es suficientemente poderoso y obligatorio. Pero cuando la sociedad se hace numerosa y aumenta hasta convertirse en una tribu o nación, este interés pasa a ser remoto: los hombres no perciben ya con facilidad que cada vez que se quebrantan estas reglas se sigue el desorden y la confusión, igual que sucedía en una sociedad más pequeña y reducida. Sin embargo, y aunque en nuestras propias acciones podamos perder de vista frecuentemente ese interés, más pequeño, pero más presente, no dejamos nunca de percibir el perjuicio que mediata o inmediatamente sufrimos por la injusticia de los demás, a menos que estemos cegados por la pasión o predispuestos por una tentación contraria. Es más, aun cuando la injusticia esté tan alejada de nosotros que no afecte en modo alguno a nuestros intereses, nos sigue disgustando porque la consideramos nociva para la sociedad humana y perniciosa para todo el que se acerque al culpable. Participamos por *simpatía* del malestar del afectado. Y como todo lo que produce malestar en las acciones es denominado Vicio cuando se considera en general, mientras que lo que produce satisfacción, también en general, es llamado Virtud[31], ésta es la razón de que

[31] Cf. HUTCHESON: *An Inquiry* (*British Mor.*, I, pág. 92): «(hay) un sentido de virtud previo a las ideas de provecho; estas ideas están basadas en ese sentimiento... Por la misma constitución de nuestra naturaleza nos vemos determinados a

el sentimiento del bien y del mal morales siga siempre a la justicia y a la injusticia. Y aunque en el caso presente este sentimiento se haya derivado únicamente del examen de las acciones de los demás, no dejamos de extenderlo también a nuestras propias acciones. La *regla general* va más allá de los casos particulares de que surgió, mientras que al mismo tiempo *simpatizamos* con los demás en los sentimientos que de nosotros tienen. *De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del* establecimiento *de la justicia, pero la* simpatía *por el interés público es la fuente de la* aprobación moral *que acompaña a esa virtud*[32]. 500

Aunque este progreso de los sentimientos sea *natural* e incluso se produzca de un modo necesario, es cierto que se ve ayudado por el artificio de los políticos, que, para gobernar a los hombres con mayor facilidad y conservar la paz en la sociedad humana, se han esforzado por inculcar aprecio por la justicia y aborrecimiento por la injusticia. No cabe duda de que esto debe surtir algún efecto; sin embargo, es evidente que algunos moralistas[33] han llevado el asunto demasiado lejos, y parecen haber empleado los más arduos esfuerzos en extirpar de la humanidad todo sentimiento de virtud. Cualquier artificio de los políticos puede ayudar a la naturaleza en la producción de los sentimientos que ésta nos sugiere, y en alguna ocasión puede incluso producir, por sí solo, aprobación o aprecio por una acción determinada. Pero es imposible que sea la sola causa de la distinción que realizamos entre vicio y virtud; si la naturaleza no nos ayudara en este respecto sería inútil que los políticos nos ha-

percibir placer en la práctica de la virtud y a aprobarla cuando la practicamos nosotros mismos u otras personas.»

32 La *simpatía* es, pues, la que posibilita la transición de la obligación natural a la moral. Sobre el cambio posterior de Hume a este respecto (volviendo a posiciones claramente hutchesonianas), cf. *nota* 28.

33 Así, TOLAND, en sus *Letters to Serena*, Carta I, § 3 y siguientes.

blaran de lo *honroso* o *deshonroso,* de lo *digno* o de lo *censurable.* Estas palabras nos serían totalmente ininteligibles y no uniríamos una idea a ellas más de lo que lo haríamos si pertenecieran a una lengua que nos fuera completamente desconocida [34]. Lo más que los políticos pueden hacer es extender los sentimientos naturales más allá de sus límites originales; sin embargo, es la naturaleza la que debe seguir procurando los materiales, dándonos alguna noción de las distinciones morales.

Igual que la alabanza o censura públicas incrementan nuestro aprecio por la justicia, también la educación privada o la instrucción contribuyen al mismo efecto. Y es que, como los padres observan en seguida que un hombre es tanto más útil para sí mismo y para los demás cuanto mayor sea su grado de probidad y honor, y que estos principios son más poderosos cuando la costumbre y la educación van en ayuda del interés y la reflexión, por estas razones se ven inducidos a inculcar en sus hijos, desde su más tierna infancia, buenos principios, enseñándoles a obedecer las reglas por las que subsiste la sociedad y a considerarlas como valiosas y dignas de respeto, así como a tener su violación por algo bajo e infamante. En las mentes
501 aún no maduras de los hijos pueden arraigar de este modo los sentimientos de honor, y adquirir tal firmeza y consistencia que puedan casi equipararse con los principios más esenciales de nuestra naturaleza y más profundamente enraizados en nuestra constitución interna.

Lo que más contribuye a incrementar, después, la consistencia de esos sentimientos es el interés que tenemos por nuestra reputación, una vez que se ha establecido ya entre los hombres la opinión de *que a la*

---

[34] La base última de esta impotencia de los planes de los políticos se debe a la convicción humeana de que «una palabra no es una causa natural, sino que adquiere su eficacia causal por convención, a través de su asociación con alguna experiencia o percepción» (ARDAL: *op. cit.,* pág. 185).

justicia y a la injusticia les acompaña mérito o demérito. Nada hay que nos toque más de cerca que nuestra reputación; pero nuestra reputación depende en grado sumo de nuestra conducta con relación a la propiedad ajena. Por esta razón, todo el que tenga interés en guardar las apariencias ante los demás o desee vivir en buena armonía entre los hombres, debe fijarse como regla inviolable el no verse inducido jamás por tentación alguna a violar estos principios, esenciales para un hombre de probidad y honor.

Antes de abandonar el tema haré tan sólo una observación, a saber: que aunque yo haya dicho que en el *estado de naturaleza* —ese imaginario estado previo a la sociedad— no existe justicia ni injusticia, esto no implica que en tal estado sea admisible violar la propiedad ajena. Lo único que sostengo es que allí no existía nada que pueda considerarse propiedad, y, en consecuencia, sería imposible que existiera algo semejante a justicia o injusticia. Tendré oportunidad de realizar una reflexión similar con respecto a las *promesas* cuando pase a examinarlas. Y espero que, cuando se considere debidamente esta reflexión, ello bastará para hacer desaparecer todo enojo contra las opiniones precedentes relativas a la justicia y la injusticia.

Sección III

DE LAS REGLAS QUE DETERMINAN LA PROPIEDAD

A pesar de que el establecimiento de la regla de estabilidad en la posesión resulte algo no solamente provechoso, sino incluso absolutamente necesario para la sociedad humana, nunca podrá tener eficacia alguna mientras permanezca en términos tan generales. **502**
Es necesario exponer algún método, por el que distinguir cuáles son los bienes particulares que hay que asignar a cada persona en particular, mientras se ex-

cluye al resto de la humanidad de la posesión y disfrute de ellos. Por tanto, nuestra siguiente tarea deberá consistir en el descubrimiento de las razones que modifican esta regla general y la adecúan al uso y práctica comunes del mundo.

Es evidente que esas razones no se derivan de ninguna utilidad o provecho que una persona *particular,* o el público, pueda obtener de su disfrute de bienes *particulares,* con independencia de la utilidad resultante de su posesión por parte de cualquier otra persona. No hay duda de que sería mejor que todo el mundo poseyera aquello que le resultase más conveniente y apropiado para su uso. Sin embargo, aparte de que esta relación de conveniencia puede ser común a varias personas a la vez, se encuentra además sometida a tantas controversias que una regla tan débil e insegura sería absolutamente incompatible con la paz de la sociedad humana. Es aquí donde interviene la convención acerca de la estabilidad de posesión, acabando con todas las ocasiones de discordia y polémica. Pero ello no se lograría jamás si aceptáramos aplicar esta regla de un modo diferente en cada caso particular y según la particular utilidad que pudiera discernirse en una tal aplicación. La justicia no tiene nunca en cuenta en sus decisiones la conveniencia o falta de conveniencia de los objetos con las personas particulares, sino que se conduce por puntos de vista más amplios. Un hombre es igual de bien recibido por la justicia si es generoso que si es avaro, y obtiene con la misma facilidad un fallo favorable incluso en cosas que no le resultan de utilidad alguna.

Se sigue, por tanto, que la regla general de *que la posesión debe ser estable* no es aplicada mediante juicios particulares, sino por medio de otras reglas generales válidas para toda la sociedad, y tan inflexibles cuando favorecen como cuando perjudican. Para ilustrar tal cosa propongo el ejemplo siguiente. Considero primero a los hombres en su condición salvaje y soli-
503 taria; y supongo que, al darse cuenta de lo miserable

de su estado y prever las ventajas que la vida en sociedad les proporcionaría, buscan la compañía de los demás, ofreciendo a cambio protección y ayuda mutuas. Supongo también que esos hombres están dotados de tal sagacidad que advierten de inmediato que el inconveniente principal de este proyecto de sociedad y comunidad se encuentra en la avidez y egoísmo de su carácter natural, y que para remediarlo establecen la conveniencia de la estabilidad de posesión y de la mutua restricción y abstención de la propiedad ajena. Soy consciente de que este modo de proceder no es en absoluto natural; sin embargo, además de que ahora estoy suponiendo que estas reflexiones tuvieron lugar en un mismo momento, cuando de hecho han ido apareciendo gradual e imperceptiblemente; además de esto, digo, es muy posible que existan personas que por distintos accidentes se encuentren separadas de las sociedades a que anteriormente pertenecían y que puedan verse obligadas a formar una nueva sociedad entre ellas; en ese caso se hallarán exactamente en la situación antes mencionada.

Según esto, es evidente que su primera dificultad en esa situación —luego de haber convenido en general en el establecimiento de la sociedad y en la constancia de la posesión— estará en cómo separar sus posesiones y asignar a cada uno su parte, que deberá ser inalterablemente disfrutada en el futuro. Esta dificultad no nos llevará mucho tiempo: inmediatamente tendrá que ocurrírsele a esas personas, como expediente más natural, que cada uno siga disfrutando de lo que ya en ese momento posea, y que la propiedad o posesión constante se una a la posesión inmediata. Tan grande es el efecto de la costumbre, que no sólo nos reconcilia con cualquier cosa que hemos disfrutado por largo tiempo, sino que incluso nos produce afecto hacia ella y nos lleva a preferirla a otros objetos, quizá más valiosos pero menos conocidos. Aquello que nos ha estado presente durante largo tiempo y ha sido utilizado a menudo para nuestro provecho, de

eso es de lo que menos deseamos separarnos; podemos vivir, en cambio, fácilmente sin posesiones que nunca hemos disfrutado y a las que no estamos acostumbrados. Por tanto, es evidente que los hombres convendrían fácilmente en el expediente de *que cada uno siga disfrutando de aquello que en ese mo-*
504 *mento posea ya;* y ésta es la razón por la que estarían tan naturalmente de acuerdo en esa solución *.

---

* No hay problemas más difíciles en filosofía que aquellos en que, al presentarse varias causas para explicar un mismo fenómeno, hay que determinar cuál de ellas es la principal y predominante. Es raro que exista un argumento preciso que nos lleve a fijar nuestra elección, de modo que los hombres tienen que conformarse con la guía de una especie de gusto, o fantasía debida a la analogía y comparación con ejemplos similares. Así, en el caso presente existen sin duda motivos de interés público en la mayoría de las reglas determinantes de la propiedad, y, sin embargo, me sigue pareciendo que estas reglas están determinadas principalmente por la imaginación o por las más fútiles propiedades de nuestro pensamiento y concepción. Continuaré explicando estas causas, dejando a elección del lector que prefiera las derivadas de la utilidad pública o las derivadas de la imaginación. Comenzaremos por el derecho del poseedor actual.

Es una cualidad de la naturaleza humana que he indicado ya ** que, cuando dos objetos aparecen en estrecha relación mutua, la mente es capaz de atribuirles una relación adicional para completar su unión. Y esta propensión es tan intensa que a menudo nos hace caer en errores (tales como el de la conjunción de pensamiento y materia) con tal de que nos sirvan para esa consolidación. Muchas de nuestras impresiones son incapaces de recibir una posición espacial o local y, sin embargo, suponemos que están en conjunción local con las impresiones de la vista o el tacto, simplemente porque se encuentran en conjunción causal y han sido ya unidas en la imaginación. Dado, pues, que nos es posible imaginar una nueva relación, aunque sea absurda, con tal de completar una unión, fácilmente puede figurarse que, si existen relaciones dependientes de la mente, se unirán sin dificultad con alguna relación anterior y conectarán, mediante un nuevo enlace, los objetos que tenían ya una unión en la fantasía. Por ejemplo, cuando colocamos por orden distintos cuerpos, nunca dejamos de situar entre sí a los que son *semejantes* por *contigüidad* o, al menos, por tener puntos de vista *correspon-*

** Libro I, parte IV, sec. 5.

Con todo, cabe observar que, aunque la regla de asignación de propiedad al actual poseedor sea natural, y, por ello, provechosa, su provecho no se extiende más allá del estadio primero de formación de la sociedad; no existiría tampoco nada más pernicioso que la observancia constante de esa regla, ya que en su nombre sería excluida la restitución y autorizada y premiada la injusticia. Debemos buscar, por consiguiente, alguna otra circunstancia que pueda dar origen a la propiedad, una vez ya establecida la sociedad. Y encuentro que, de entre las circunstancias de este tipo, son cuatro las más importantes: ocupación, prescripción, accesión y sucesión. Examinaremos brevemente cada una, comenzando por la *ocupación*. 505

---

dientes. Y es que en estos casos nos produce satisfacción el juntar la relación de contigüidad con la de semejanza; es decir, la semejanza en situación con la semejanza en cualidad. Esto se explica fácilmente a partir de las conocidas propiedades de la naturaleza humana. Cuando la mente se ve determinada a unir ciertos objetos, pero indeterminada en su elección de los objetos particulares a unir, dirige naturalmente su atención a los que están ya relacionados entre sí. Estos se encuentran ya unidos en la mente: se presentan simultáneamente a la concepción, y en lugar de exigir una nueva razón para poder ser unidos, lo que haría más bien falta sería una razón muy poderosa si quisiéramos pasar por alto esta afinidad natural. Tendremos ocasión de explicar esto posteriormente de modo más completo cuando estudiemos el problema de la *belleza* [35]. En tanto, podemos conformarnos con señalar que el mismo amor por el orden y la uniformidad que nos lleva a disponer los libros en una biblioteca, o las sillas en una sala, es lo que contribuye a la formación de la sociedad y al bienestar de la humanidad, mediante la modificación de la regla general de la estabilidad de posesión. Y como la propiedad establece una relación entre una persona y un objeto, es natural que la encontremos ya en una relación precedente; y como la propiedad no es sino una posesión constante consolidada por las leyes de la sociedad, es natural que la unamos a la posesión actual, que constituye una relación semejante. Pues también esto tiene su influencia: si resulta natural juntar toda clase de relaciones, más lo será el juntar las relaciones semejantes y, por ello, relacionadas entre sí.

[35] Cf. III, III, 1; espec. *infra*, pág. 766.

La posesión de todo bien externo es variable e insegura: éste es uno de los más importantes inconvenientes para el establecimiento de la sociedad, y es la razón por la que, mediante un acuerdo universal, expreso o tácito, los hombres se restringen unos a otros por lo que ahora llamamos reglas de justicia y equidad. Lo miserable de la condición anterior a esta restricción es la causa de que nos sometamos a ese remedio tan rápidamente como nos es posible, y ello nos proporciona una fácil razón para explicar por qué unimos la idea de propiedad con la posesión primera u *ocupación*. Los hombres no desean suspender la propiedad ni por el más corto instante, ni tampoco dejar ninguna puerta abierta a la violencia y al desorden. Y a esto podemos añadir que la posesión primera llama siempre la atención con más fuerza, de modo que si la pasáramos por alto no existiría sombra alguna de razón para asignar la propiedad a una posesión posterior *.

---

* Algunos filósofos explican el derecho de ocupación diciendo que todo el mundo tiene la propiedad de su propio trabajo, y que cuando ese trabajo está unido con alguna cosa, tal unión confiere a la persona propiedad sobre el conjunto[36]. Sin embargo: 1) Hay varias clases de ocupación en que no podría hablarse de unión entre trabajo y objeto adquirido; por ejemplo, cuando poseemos un prado en razón de que nuestro ganado pasta en él. 2) Esa opinión explica la ocupación mediante la accesión, lo que supone un rodeo innecesario. 3) No podemos decir que unimos nuestro trabajo con alguna cosa sino de un modo figurativo. Propiamente hablando, lo único que hacemos es modificar esa cosa por medio de nuestro trabajo, que establece una relación entre el objeto y nosotros. Y es de aquí de donde surge la propiedad, de acuerdo con los principios anteriores.

[36] Hume no percibe la rápida transformación socioeconómica de su entorno: sus consideraciones sobre el trabajo se centran meramente en el tipo de estructura agraria (terratenientes) que encontraba en los clásicos (espec. en *De Officiis*, de CICERÓN) y en la atrasada Escocia (pero que precisamente a partir de 1740 iba a conocer un espectacular desarrollo). Es característico que descuide nociones tan básicas como «medios de producción» y «división técnica del trabajo». El contraste es aún más violento si se compara *Tr. III* con la gran obra de

Ahora no nos queda sino determinar con exactitud 506
qué se entiende por posesión. Pero esto no es tan fácil como podría creerse a primera vista. Decimos estar en posesión de una cosa no sólo cuando la tocamos directamente, sino también cuando nos hallamos en tal situación, con respecto a ella, que está en nuestro poder el utilizarla, y nos es posible moverla, alterarla o destruirla de acuerdo con el placer o provecho del momento. Esta relación es, pues, una especie de causa y efecto. Y como la propiedad no es sino una posesión estable, derivada de las reglas de justicia o convenciones humanas, tendrá que ser considerada como perteneciente a la misma especie de relación. Pero entonces cabe observar que, como el poder de utilizar un objeto resulta más o menos cierto, según que las interrupciones con que podamos encontrarnos sean más o menos probables, como esta probabilidad puede incrementarse por grados imperceptibles, en muchos casos resulta imposible determinar el momento en que la posesión comienza o acaba; tampoco existe ningún criterio de certeza con el que resolver las controversias. Se considera que el jabalí caído en nuestra trampa nos pertenece cuando le resulta imposible escapar de ella. ¿Pero qué queremos decir por imposible? ¿Cómo separar esta imposibilidad de una improbabilidad? ¿Y cómo distinguir con exactitud entre esta última y una probabilidad? ¿Quién señalará los límites precisos entre una y otra, y mostrará el criterio con el que resolver todas las disputas que puedan surgir, y que, como vemos por experiencia, surgen de hecho frecuentemente en este asunto? *.

---

su (de algún modo) discípulo y amigo, ADAM SMITH: *The Wealth of Nations* (1776), que Hume pudo alcanzar a conocer (cf. *nota* 45 de la *Autobiografía)*.

* Si intentamos que sean la razón y el interés público los que resuelvan estas dificultades, nunca encontraremos solución. Y si la buscamos en la imaginación, es evidente que las cualidades operantes en esa facultad se convierten tan insensible y gradualmente unas en otras que es imposible asignarles nigún límite o determinación precisa. Y las dificulta-

507 Pero no sólo con respecto a la existencia real de propiedad y posesión pueden surgir disputas de este tipo, sino también con respecto a su extensión. Y con frecuencia es imposible dar solución alguna a estas disputas o, a lo sumo, es sólo la imaginación la que puede

---

des de este punto deben aumentar cuando advertimos que nuestro juicio se altera en gran medida según el tema de que se trate, de modo que un mismo poder o proximidad será considerado como posesión en un caso y, en cambio, no lo será en otros. Aquel que ha cazado una liebre con las mayores fatigas estimará que es una injusticia el que otro se le adelante y capture su presa. Pero cuando esa misma persona se acerca a coger una manzana de un árbol cercano, no puede quejarse de que otro más vivo se le adelante y tome posesión de esa fruta. ¿Dónde estará la razón de esta diferencia, sino en el hecho de que, al no serle consustancial a la liebre la inmovilidad, y haberse producido ésta de un modo artificial, forma en este caso una íntima relación con el cazador, mientras que esa relación falta en el otro caso?

Se ve aquí, pues, que un cierto e infalible poder de disfrute, obtenido sin mediación del tacto o de otra relación sensible, frecuentemente no origina derecho de propiedad. Observo, además, que a veces basta una relación sensible para conferir título de propiedad sobre un objeto, sin necesidad de que nos esté presente en ese momento el poder de disfrutarlo. Raramente implica la contemplación de una cosa una relación importante; sólo se considera como tal cuando el objeto está oculto o es muy oscuro, en cuyo caso encontramos que su sola vista establece derecho de propiedad, de acuerdo con la máxima de *que hasta un continente entero pertenece a la nación que fue la primera en descubrirlo.* Sin embargo, es notable que, tanto en el caso del descubrimiento como en el de la posesión, tenga que unir a la relación el primer descubridor y poseedor la intención de convertirse en propietario, ya que de otro modo la relación no tendrá este efecto; y esto se debe a que la conexión en nuestra fantasía entre la propiedad y la relación no es demasiado grande, sino que necesita verse ayudada por una intención.

Teniendo en cuenta todas estas circunstancias, es fácil darse cuenta de lo complicadas que pueden resultar muchas cuestiones relativas a la adquisición por ocupación; no hace falta esforzarse mucho para recordar ejemplos no susceptibles de solución razonable. Si preferimos casos reales en vez de ejemplos inventados, podemos examinar el siguiente, que se encuentra en casi todo escritor que se haya ocupado de las leyes naturales. Dos colonias *griegas,* que habían dejado su tierra natal en busca de nuevas regiones donde asentarse,

solucionarlas. La persona que arribe a las costas de una pequeña isla desierta y sin cultivar será considerada desde el primer momento como dueña de la isla [37]. En este caso adquiere propiedad sobre el conjunto porque el objeto se encuentra delimitado y circuns-

---

fueron informadas de que una ciudad cercana se hallaba abandonada por sus habitantes. Para cerciorarse de la veracidad de la noticia enviaron a la vez dos mensajeros, uno de cada colonia. Y como éstos, al acercarse a la ciudad, vieran que la información era cierta, echaron a correr con la intención de tomar posesión de la ciudad en nombre de sus respectivos conciudadanos. Al advertir uno de los mensajeros que corría menos que el otro, arrojó su lanza a las puertas de la ciudad y tuvo la suerte de clavarla antes de que su compañero llegase a ellas. Este hecho encendió una disputa entre las dos colonias, sobre cuál de ellas debía adueñarse de la ciudad. Y esta disputa no ha dejado de existir entre los filósofos. Por lo que a mí respecta, creo que la disputa no tiene solución posible, pues todo el problema depende de la fantasía, que en este caso no posee ningún criterio preciso y determinado para poder dar una sentencia. Para que esto resulte evidente debemos considerar que, si estas dos personas hubieran sido simplemente miembros de las colonias, y no mensajeros o delegados, sus actos no habrían tenido ninguna importancia, dado que en tal caso su relación con las colonias no habría sido sino débil e imperfecta. Y a esto hay que añadir que nada había que les obligara a correr hacia las puertas en vez de hacerlo hacia las murallas o cualquier otra parte de la ciudad, como no fuera el hecho de que, al ser las puertas la parte más visible y notable, satisfacía en mayor medida a la fantasía, que de este modo tomaba a las puertas por la ciudad en su conjunto, de la misma manera que lo vemos en los poetas, que hacen a partir de ello, en muchas ocasiones, imágenes y metáforas. Aparte de esto, cabe indicar que el que un mensajero toque las puertas con sus manos no tiene por qué constituir mayor título de propiedad que el que el otro clave en ellas su lanza; lo único que hace el primero es establecer una relación, pero también en el otro caso existe una relación igualmente obvia, aunque quizá no tenga la misma fuerza. Así, pues, dejo al cuidado de quien sea más sabio que yo la decisión sobre cuál de estas relaciones otorga un derecho y una propiedad, o si alguna de ellas es suficiente al respecto.

37 Quizá sea interesante señalar que, en 1719, y con un éxito sin precedentes, había aparecido *Life and Adventures of Robinson Crusoe,* de DANIEL DEFOE.

crito en la fantasía, y además guarda proporción con su nuevo poseedor. Si esa misma persona llegara a una isla desierta tan extensa como la *Gran Bretaña,* su propiedad no se extendería más allá de lo poseído de un modo fácticamente inmediato; en cambio, una colonia numerosa sería considerada dueña de toda la isla desde el instante mismo de su desembarco.

Pero muchas veces ocurre que el derecho de la posesión primera se va desvaneciendo con el tiempo, de modo que resulta imposible dar solución a muchas controversias que pueden producirse a causa de
508 ello. Lo que se origina naturalmente en este caso es una larga posesión, o *prescripción,* que confiere a la persona suficiente título de propiedad sobre cualquier cosa que posea. La naturaleza de la sociedad humana impide que exista certeza alguna que pueda considerarse bien establecida a este respecto; y tampoco nos es siempre posible remontarnos al origen primero de las cosas con el fin de determinar su condición presente. Cualquier período considerable de tiempo aleja de tal modo los objetos que éstos parecen perder en cierto modo su realidad, haciendo que tengan tan poca influencia sobre la mente como si nunca hubieran existido. El derecho de una persona a poseer una cosa, que es claro y distinto en este momento, parecerá oscuro y dudoso dentro de cincuenta años, aun cuando los hechos en que esté basado tal derecho estuvieran probados con la mayor evidencia y certeza. Los mismos hechos no tienen la misma influencia después de tan largo espacio de tiempo. Cabe admitir, pues, que ello constituye un convincente argumento en favor de nuestra doctrina anterior sobre la propiedad y la justicia. La posesión durante un largo período confiere derecho sobre un objeto. Pero como, aunque
509 todo se produzca en el tiempo, es cierto que el tiempo mismo no produce nada real, se sigue que, al ser la propiedad algo producido por el tiempo, no es ninguna cosa real existente en los objetos, sino algo que

ha sido originado por los sentimientos, que es lo único sobre lo que sabemos tiene influencia el tiempo *.

Adquirimos propiedad sobre los objetos mediante *accesión* cuando éstos se hallan íntimamente conectados con objetos que son ya de nuestra propiedad y al mismo tiempo son inferiores a estos últimos. Así, los frutos de nuestro jardín, las crías de nuestro ganado, el trabajo de nuestros esclavos; todas estas cosas se consideran de nuestra propiedad aun antes de poseerlas de hecho. Cuando los objetos están conectados con la imaginación son susceptibles de ser situados al mismo nivel y comúnmente se les supone dotados de las mismas cualidades. Pasamos con facilidad de uno a otro sin hacer diferencia alguna en nuestros juicios sobre ellos, y especialmente cuando el último objeto es inferior al primero **.

---

* La posesión presente es evidentemente una relación entre una persona y un objeto, que no tiene en cambio fuerza suficiente para contrarrestar la relación de la posesión primera, a menos que lleve establecida ya mucho tiempo y de una forma ininterrumpida. En este caso, la relación se incrementa del lado de la posesión en virtud de la extensión de tiempo, mientras que disminuye del lado de la posesión primera en virtud de la distancia pasada. Y este cambio en la relación produce consecuentemente un cambio en la propiedad.

** Esta fuente de propiedad no puede ser explicada en ningún caso sino partiendo de la imaginación, y cabe afirmar que las causas no son aquí muy complicadas. Vamos a explicarlas con más detalle, ilustrándolas mediante ejemplos de la vida y experiencia comunes.

Se ha dicho antes [38] que la mente tiene una natural propensión a unir relaciones, especialmente cuando encuentra que éstas son semejantes y advierte una especie de adecuación y uniformidad en tal unión. Es de esta propensión de donde se derivan estas leyes naturales: *que una vez realizada la formación primera de la sociedad, la 'propiedad sigue siempre a la posesión presente,* y que, posteriormente, *la propiedad se deriva de la posesión primera o de la ejercida durante largo tiempo*. Ahora bien, es fácil observar aquí que la relación no se ve simplemente limitada a un único grado, sino que, a partir de un objeto relacionado con nosotros, adquirimos también relación con todo otro objeto relacionado con el primero, y así sucesivamente, hasta que el pensamiento pier-

[38] Cf. *infra,* pág. 677 *(505),* nota de Hume, *ad finem.*

510 El derecho de *sucesión* es aceptado como algo perfectamente natural, tanto por el supuesto consentimiento del padre o pariente cercano como por el in-

---

da de vista el total de la cadena de relaciones, en virtud de los numerosos miembros de ésta. A pesar de que la relación pueda debilitarse cada vez que se suprime un miembro, no resulta inmediatamente destruida, sino que con frecuencia conecta dos objetos por medio de un tercero relacionado con ambos. Este principio tiene tal fuerza que da origen al derecho de *accesión,* y nos lleva a adquirir propiedad no solamente sobre los objetos que directamente poseemos, sino también sobre los que les estén íntimamente conectados.

Supongamos que un *alemán,* un *francés* y un *español* entran en un aposento en donde están situadas sobre la mesa tres botellas de vino: una del *Rin,* otra de *Borgoña* y otra de *Oporto* [39], y supongamos igualmente que comienzan a discutir sobre la botella que tomará cada uno. Sería natural que la persona elegida como árbitro repartiera las botellas según la nacionalidad, con lo que mostraría su imparcialidad. Y esto lo haría en base a un principio que en alguna medida constituye la fuente de las leyes naturales que asignan la propiedad a la ocupación, prescripción y accesión.

En todos estos casos, y particularmente en el de accesión, existe primero una unión *natural* entre la idea de la persona y la del objeto, y posteriormente una nueva unión *moral* producida por ese derecho o propiedad que asignamos a la producida. Pero ahora se nos presenta una dificultad digna de atención y que puede darnos la oportunidad de poner a prueba ese singular modo de razonar que ha sido empleado en el presente asunto. He señalado ya que la imaginación pasa más fácilmente de lo pequeño a lo grande que de lo grande a lo pequeño, y que la transición de ideas es siempre más fácil y sencilla en el primer caso que en el segundo. Pero como el derecho de accesión surge de la transición fácil de ideas, por la que se conectan entre sí objetos relacionados, podría creerse natural que el derecho de accesión deba tomar mayor fuerza cuando se efectúe con mayor facilidad la transición de ideas. Por tanto, cabe pensar que, al adquirir propiedad sobre un objeto pequeño, fácilmente consideramos como accesión cualquier objeto grande conectado con el primero, y que lo juzgamos propiedad del dueño del pequeño

[39] No deja de ser curiosa la atribución del vino de Oporto a un *español.* Portugal era, *de facto,* independiente desde 1640, y España reconoció la independencia en el Tratado de Lisboa (1668). Además, ya desde 1703 (Tratado de Methuen) existía un fuerte intercambio comercial entre Inglaterra y Portugal.

terés general de la humanidad, que exige que las posesiones de los hombres pasen a quienes les son más queridos, para hacerlos así más laboriosos y frugales. 511

ya que la transición del objeto pequeño al grande es en este caso muy difícil, y debería conectarlos entre sí del modo más íntimo. Sin embargo, de hecho sucede todo lo contrario. El imperio de la *Gran Bretaña* parece implicar el dominio de las *Orcadas,* las *Hébridas* y las islas de *Man* y *Wight,* pero la autoridad sobre estas islas más pequeñas no implica naturalmente derecho alguno sobre la *Gran Bretaña.* En pocas palabras: un objeto pequeño sigue naturalmente a otro grande como accesión de éste, pero nunca se supone que un objeto grande pertenezca al propietario de otro pequeño, relacionado con el primero por la mera razón de esa propiedad y relación. Y, sin embargo, la transición de ideas es más fácil en este último caso desde el propietario del objeto pequeño, que es su propiedad, y desde este objeto a otro grande, que en el primer caso desde el propietario del objeto grande, y desde este objeto a otro pequeño. Cabe pensar, por consiguiente, que estos fenómenos constituyen una objeción a la hipótesis anterior: *que la asignación de propiedad a la accesión no es otra cosa que un efecto de las relaciones de ideas y de la fácil transición de la imaginación.*

Pero no será difícil resolver esta objeción si atendemos a la agilidad e inestabilidad de la imaginación, así como a los diferentes puntos de vista desde los que continuamente considera sus objetos. Cuando asignamos a alguien la propiedad sobre dos objetos, no siempre pasamos de la personas al objeto y de éste al que le está relacionado. Como en este caso consideramos a los objetos propiedad de la persona, nos inclinamos a unirlos entre sí y a colocarlos en la misma situación. Supongamos, por tanto, que estén mutuamente relacionados un objeto grande y otro pequeño. Si una persona se halla fuertemente relacionada con el grande, también lo estará con ambos objetos a la vez, habida cuenta de que lo está con la parte más importante del conjunto. Por el contrario, si solamente tiene relación con el objeto pequeño, no estará fuertemente relacionada con el conjunto, pues la relación se halla establecida sólo con la parte más trivial, que es incapaz de impresionarnos intensamente cuando atendemos al conjunto. Esta es la razón de que los objetos pequeños se conviertan en accesiones de los grandes, y no al contrario.

Es opinión general de filósofos y juristas que el mar no es susceptible de convertirse en propiedad de una nación [40].

[40] Que el mar ha de ser libre para todas las naciones fue doctrina defendida por Hugo Grocio en su *De Iure belli et pacis* (1625).

Es posible que estas causas se vean ayudadas por la influencia de la *relación* o asociación de ideas, por la cual nos inclinamos naturalmente a llevar nuestra aten-

---

por ser imposible tomar posesión de él o establecer con él una relación tan precisa que pueda ser fundamento de propiedad. Allí donde no existe esa razón aparece inmediatamente el derecho de propiedad. De este modo hasta los más vehementes defensores de la libertad de los mares admiten vemente el derecho de propiedad. De este modo, hasta los más universalmente que rías y bahías pertenecen naturalmente, como accesión, a los propietarios del continente que los rodea. Estos accidentes no tienen más vínculo o enlace con las tierras de los que tendrían el *Océano Pacífico;* pero como están unidos con ellas en la fantasía y además son *más pequeños* que dichas tierras, se consideran de hecho como accesión.

Según las leyes de la mayor parte de las naciones, y de acuerdo con la índole natural de nuestro pensamiento, la propiedad de los ríos se asigna a los dueños de sus riberas, exceptuando ríos tan largos como el *Rin* o el *Danubio*, que parecen demasiado grandes a la imaginación para que conlleven como accesión también las tierras vecinas. Pero incluso estos ríos son considerados como propiedad de la nación por la que pasan, ya que la idea de nación es de un tamaño adecuado al de los ríos, y establece así con ellos una relación en la fantasía.

Los juristas dicen que las accesiones de las tierras ribereñas corresponden a las comarcas que se extienden a partir de esa orilla, a condición de que hayan sido formadas por lo que llaman *aluvión:* esto es, de un modo insensible e imperceptible, circunstancias que posiblemente ayudan a la imaginación en la conjunción. Cuando se desgaja una porción considerable de terreno de una ribera, y llega a unirse con la orilla opuesta, no se convertirá en propiedad de los dueños de esta última hasta que se una firmemente con el terreno en que ha caído y en ambos comiencen a arraigar árboles o plantas. Antes de que esto ocurra, la imaginación no conecta suficientemente las dos tierras.

Existen otros casos parecidos en algún punto a éste de la accesión, pero que en el fondo son completamente diferentes, por lo que merecen nuestra atención. De este tipo es la conjunción de propiedades de personas diferentes, realizada de tal forma que no admitan *separación*. El problema está en quién deberá ser dueño del conjunto.

Cuando esta conjunción es de tal naturaleza que admite *división*, pero no *separación*, la decisión es sencilla y natural. Debe suponerse que el conjunto es común a los propietarios de las distintas partes, y luego hay que dividirlo según la proporción de estas partes. A este respecto no puedo por menos

ción al hijo, después del fallecimiento del padre, y también a asignarle derecho sobre las posesiones pater- 512
nas. Esos bienes deben convertirse en propiedad de

---

de indicar aquí una notable sutileza del *Derecho Romano,* que distingue entre *confusión* y *conmixtión*. La confusión es una unión de dos cuerpos en la que las partes respectivas se hacen indistinguibles, como cuando se mezclan dos licores diferentes. La conmixtión es la combinación de dos cuerpos, en la que las partes permanecen separadas de modo obvio y visible, como cuando se mezclan dos fanegas de distinto grano. En el caso de la conmixtión, la imaginación no descubre una unión tan completa como en el de la confusión, sino que es capaz de tener y preservar una idea distinta de la propiedad de cada una de las partes, y ésta es la razón de que, aunque el derecho *civil* establezca una comunidad total en caso de *confusión* y, de acuerdo con ella, una distribución proporcional, en caso de *conmixtión,* suponga, en cambio, que cada uno de los propietarios conserva un derecho preciso sobre sus pertenencias, a pesar de que la necesidad les haya forzado a someterse a una misma división.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro communicata sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestiûm totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II, Tít. 1, § 28 [41].

[41] TRIBONIANO: *Ins.,* I, tít. I, § 28: «Si el trigo de Titio está mezclado con el tuyo y esta mezcla se ha hecho por voluntad vuestra, entonces hay comunidad; pues cada uno de los cuerpos, es decir, cada grano de los que, por separado, erais propietarios, ha sido puesto en común con los demás de acuerdo con vuestro consentimiento. Pero si la mezcla hubiera sucedido al azar, o bien la hubiese realizado Titio sin permiso tuyo, parece que, entonces, no hay comunidad, porque cada cuerpo subsiste en su sustancia. En este último caso no hay trigo común, como bien se entiende que no habría rebaño común si las ovejas de Titio estuvieran mezcladas con las tuyas. Pero si alguno de vosotros retuviese la totalidad del trigo, en ese caso corresponde a una acción jurídica determinar el trigo de cada uno: es el arbitrio del juez quien, por sí mismo, estima cuál es el trigo de cada uno de vosotros.»

alguien, pero la cuestión es, *de quién.* En este punto, es manifiesto que es la persona de los hijos la que se presenta de modo natural ante la mente, y como ya

---

Pero si las propiedades de dos personas estuvieran de tal modo unidas que no admitieran ni *división* ni *separación,* como ocurre cuando uno edifica una casa en terrenos de otro, el conjunto deberá pertenecer en ese caso a uno de los propietarios. Y sostengo que es natural concebir aquí que el todo deberá asignarse al dueño de la parte más considerable. Pues aunque el objeto compuesto pueda guardar relación con esas dos personas diferentes y llevar simultáneamente nuestra atención sobre ambas, como es, sin embargo, la parte más considerable la que fundamentalmente llama nuestra atención y es mediante la estrecha unión que mantiene con la parte más pequeña como hace entrar a ésta en su dominio, por esta razón el conjunto entra en relación con el dueño de la parte mayor, considerándose que el todo es propiedad suya. La única dificultad estriba en qué es lo que deseamos llamar parte más considerable y atractiva para la imaginación.

Esta cualidad depende de varias circunstancias diferentes y que guardan poca relación entre sí. Una parte de un objeto compuesto puede llegar a ser más considerable que otra, por ser más constante y duradera, o por ser de más valor, o más obvia y notable, o de mayor extensión, o por existir de un modo más separado e independiente. Puede concebirse fácilmente que, como estas circunstancias pueden unirse y oponerse de las más distintas maneras y según los grados más diferentes que pueda imaginarse, se producirán numerosos casos en que las razones de una y otra parte estén de tal modo equilibradas que nos sea imposible encontrar una solución satisfactoria. Ésta es, pues, la labor apropiada de las leyes civiles: fijar lo que los principios de la naturaleza humana han dejado indeterminado.

La ley civil dice que la superficie pertenece al suelo, lo escrito al papel, el lienzo al cuadro. Estas decisiones no tienen por qué concordar perfectamente entre sí, sino que son prueba de la contrariedad de los principios de que han sido derivadas.

Pero de todos los problemas de este tipo, el más interesante es el que a lo largo de tantas épocas ha dividido a los partidarios de *Próculo* y *Sabino.* Supongamos que alguien hiciera una copa con el metal perteneciente a otro, o un barco con la madera de otro, y que el propietario del metal o la madera le pidiera sus bienes: el problema es si tiene derecho a la copa o al barco. *Sabino* afirmaba que, efectivamente, lo tenía, ya que la sustancia o materia es el fundamento de toda cualidad, pues es incorruptible e inmortal y, por tanto, superior a la forma, que es accidental y depen-

estaban relacionados con esas posesiones por medio de su padre, ahora fallecido, nos inclinamos a consolidar aún más la conexión mediante la relación de propiedad. Existen muchos ejemplos análogos a éste *. 513

---

diente. Por el contrario, *Próculo* hacía notar que la forma es la parte más obvia y notable y que es por ella por lo que decimos que un cuerpo es de tal o cual especie determinada. Y a esto podría haber añadido también que la materia o sustancia es algo tan fluctuante e incierto en la mayoría de los cuerpos que resulta absolutamente imposible descubrirla bajo tantos cambios como sufre [42]. En lo que a mí respecta, ignoro los principios por los que podría dirimirse con certeza la controversia. Me conformaré, por tanto, con señalar que la decisión de *Triboniano* me parece realmente ingeniosa: la copa pertenece al propietario del metal porque puede ser restablecida a su forma primitiva, pero el barco pertenece a quien le ha dado esa forma por la razón contraria. Y, sin embargo, por ingeniosa que pueda parecer esta decisión, es evidente que depende de la fantasía, la cual encuentra, por la posibilidad de una reducción tal, una más estrecha conexión y relación entre una copa, y el propietario del metal con que se ha hecho, que entre un barco y el propietario de la madera con que se construyó, ya que en el primer caso la sustancia es más fija e inalterable.

* Al examinar las diferentes causas del derecho de autoridad por parte del gobierno encontraremos muchas razones que nos convencerán de que el derecho de sucesión se debe en gran medida a la imaginación. Por ahora me conformaré con presentar un ejemplo apropiado a este asunto. Supongamos que alguien muere sin dejar hijos, y que los familiares se disputan la herencia. Es evidente que si las riquezas de esa persona se debían en parte a su padre, y en parte a su madre, el modo más natural de solucionar la disputa consistirá en dividir las pertenencias del difunto, asignando cada parte a la familia de la que procede. Ahora bien, como se supone que esta persona ha sido antes propietaria plena y perfecta de esos bienes, me pregunto qué será lo que nos lleva a encontrar una cierta equidad y razón natural en esta distribusión, sino la imaginación. El afecto que la persona sintiera por esas familias no depende de los bienes que poseía, y por esta razón su consentimiento no puede ser nunca considerado como criterio preciso de la distribución. Y por lo que respecta al interés público, no parece que tenga que ver con ninguna de las partes.

[42] Cf. I, I, 6, *passim*.

514 **Sección IV**

DE LA TRÀNSFERENCIA DE PROPIEDAD
POR CONSENTIMIENTO

A pesar de lo provechosa, e incluso necesaria, que pueda ser la estabilidad de posesión para la sociedad humana, se ve también acompañada de muy considerables inconvenientes. La relación de adecuación o conveniencia no deberá tenerse nunca en cuenta al distribuir las propiedades de la humanidad, sino que deberemos gobernarnos por reglas de aplicación más general, y más libres también de duda e incertidumbre. De este tipo es la posesión *presente,* cuando se establece por vez primera una sociedad y, más tarde, la *ocupación, prescripción, accesión* y *sucesión.* Como todas ellas dependen en mucho del azar, con frecuencia entran en contradicción con las necesidades y deseos de los hombres, de modo que las personas y las posesiones deben estar muy mal acopladas en muchas ocasiones. Este es un gran inconveniente que exige remedio. Pero aplicar uno directamente, permitiendo que todo el mundo arrebate por la violencia lo que estime oportuno, supondría la destrucción de la sociedad. Y a esto se debe que las reglas de justicia busquen algún término medio entre una rígida estabilidad y una cambiante e incierta distribución de bienes. Pero no existe medio mejor que el siguiente, obvio por lo demás: la posesión y la propiedad serán siempre estables, excepto en el caso de que el propietario consienta en conferirlas a otras personas. Esta regla no puede tener consecuencias nocivas ni ocasionar guerras y disensiones, dado que en la enajenación se guarda el consentimiento del propietario, único a quien ésta concierne. Esto puede servir a muchos buenos propósitos, ya que adecúa la propiedad a las personas. Las diferentes partes de la tierra producen bienes diferentes. Y no sólo esto: también diferentes tipos de hombres resultan naturalmente apropiados para ocu-

par puestos diferentes y alcanzar una mayor perfección cuando se dedican exclusivamente a su tarea. Todo ello requiere un cambio y comercio mutuos; por esta razón, la transferencia de propiedad por consentimiento se halla basada en una ley natural, igual que ocurría con la estabilidad sin consentimiento.

Hasta aquí, todo se encuentra determinado por un 515
evidente interés y utilidad. Pero el que la *entrega* o traspaso sensible del objeto esté comúnmente exigida por las leyes civiles y también por las naturales —de acuerdo con la mayoría de los autores— como requisito indispensable para realizar la transferencia de propiedad, es algo que posiblemente se deba a razones más triviales. Cuando tomamos la propiedad de un objeto como algo real, sin referencia alguna a la moralidad o sentimiento de la mente, vemos que se trata de una cualidad totalmente invisible y aun inconcebible; no podemos hacernos ninguna noción precisa, ni de su estabilidad ni de su traspaso. Esta imperfección de nuestras ideas se experimenta en un grado aún menor por lo que respecta a la estabilidad, ya que ésta llama menos nuestra atención, y la mente la pasa fácilmente por alto si no realiza un escrupuloso examen. Pero como la transferencia de propiedad de una persona a otra es un suceso más notable, lo defectuoso de nuestras ideas se manifiesta entonces con más claridad y nos obliga a reflexionar sobre todos los puntos a fin de buscar algún remedio a esa imperfección. Ahora bien, como no hay nada que confiera mayor vivacidad a una idea que una impresión presente y una relación entre esa impresión y la idea, es natural que busquemos desde este ángulo alguna falsa aclaración al respecto. Así, con el fin de ayudar a la imaginación a concebir la transferencia de propiedad, tomamos el objeto sensible y transferimos realmente su posesión a la persona a quien deseamos conferir la propiedad. La supuesta semejanza de la acciones y la presencia de esta entrega sensible engañan a la mente, haciéndola creer que concibe la misteriosa transmisión de propie-

dad. Y nuestra explicación del asunto es correcta, como se manifiesta en el hecho de que los hombres hayan inventado una entrega *simbólica* para satisfacer a la fantasía, en los casos en que la entrega real es impracticable. Así, la entrega de llaves de un granero significa la entrega del grano en él contenido. Este tipo de práctica supersticiosa que encontramos en las leyes civiles, y también en las naturales, es semejante a las supersticiones realizadas en la religión por la *Iglesia Católica Romana*. Así como los *católicos* representan los misterios inconcebibles de la *Religión Cristiana* y los hacen más presentes a la mente por medio
516 de cirios, hábitos y gesticulaciones supuestamente semejantes a esos misterios [43], así también han llegado juristas y moralistas —y por la misma razón— a invenciones parecidas, intentando de esta forma satisfacerse a sí mismos en lo que respecta a la transferencia de propiedad por consentimiento.

Sección V

DEL CARACTER OBLIGATORIO DE LAS PROMESAS

La regla de moralidad que confiere carácter obligatorio a la realización de promesas no es *natural,* como se verá suficientemente en base a las dos siguientes proposiciones, que probaré a continuación: *que una promesa no sería inteligible antes de ser establecida por las convenciones humanas; y que, aun en el caso de ser inteligible, no estaría acompañada de ninguna obligación moral.*

Sostengo, en *primer* lugar, que una promesa no es ni naturalmente inteligible ni anterior a las convenciones humanas, y que un hombre que no conozca la vida

[43] Sobre los sentimientos anticatólicos de Hume, cf. I, III, 8; págs. 166-7 y la correspondiente *nota* 79.

en sociedad no podría concertar jamás compromisos con otra persona, aun cuando ambos pudieran conocer intuitivamente los pensamientos del otro. Si las promesas consisten en algo natural e inteligible, algún acto mental deberá acompañar a las palabras *yo prometo,* y la obligatoriedad deberá depender de este acto mental. Examinemos, pues, todas las facultades del alma, a ver cuál de ellas es la que interviene en nuestras promesas.

El acto mental expresado por una promesa no consiste en la *resolución* de realizar una cosa, pues, por sí solo, ello no nos impone en ningún caso obligación alguna. Tampoco es un *deseo* de realizar tal cosa, pues podemos contraer una obligación sin que medie ningún deseo y hasta existiendo una aversión manifiesta y declarada. Tampoco consiste en la *volición* de la acción que prometemos realizar, pues una promesa se refiere siempre a un tiempo futuro y la voluntad tiene influencia únicamente sobre acciones presentes. Por tanto, se sigue que si el acto mental interviniente en una promesa y engendrador de su carácter obligatorio no es ni la resolución, ni el deseo, ni la volición de realizar algo determinado, tendrá que consistir, necesariamente, en la *volición de la obligatoriedad misma* que se manifiesta en la promesa. Esto no es tan sólo una conclusión filosófica, sino algo enteramente con- 517
forme con nuestro común modo de pensar y expresarnos, como se ve cuando decimos que estamos atados por nuestra propia palabra y que su carácter obligatorio se debe a nuestra mera voluntad y deseo. La única cuestión es, pues, la de si no hay un absurdo manifiesto en suponer este acto de la mente: un absurdo de tal magnitud que ningún hombre caería en él a no ser que sus ideas estuvieran trastornadas por los prejuicios y el uso falaz del lenguaje.

Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada *de cierta manera* decimos que es virtuosa, y cuando su olvido o su omisión nos desagrada *de ma-*

nera análoga decimos que tenemos la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación presupone la aparición de un nuevo sentimiento. Sin embargo, lo cierto es que nos resulta tan imposible cambiar naturalmente nuestros sentimientos como cambiar los movimientos celestes, y que un simple acto de nuestra voluntad —esto es, una promesa— no puede hacer agradable o desagradable, moral o inmoral una acción que sin ese acto podría haber producido impresiones contrarias o estar dotada de cualidades diferentes. Sería absurdo, por consiguiente, querer una nueva obligación, es decir, un nuevo sentimiento de dolor o placer, y además es imposible que los hombres puedan caer en absurdo tan manifiesto. Así, pues, en el plano *natural* una promesa es algo absolutamente ininteligible y sin posible acto mental alguno que le corresponda *.

* Si la moralidad pudiera descubrirse mediante la razón y no mediante el sentimiento, todavía sería más evidente que las promesas no producirían modificación alguna en ella. Se supone que la moralidad consiste en una relación. Por tanto, toda nueva imposición moral tendrá que surgir de alguna nueva relación entre objetos; por consiguiente, la voluntad no podría producir *inmediatamente* un cambio en lo moral; sólo podría tener efecto produciendo un cambio en los objetos. Pero como la obligación moral de una promesa es mero efecto de la voluntad, sin que se produzca el menor cambio en ningún punto del universo, se sigue que las promesas no tienen ninguna obligación *natural*.

Y si se dijera que, al ser de hecho este acto de la voluntad un nuevo objeto, produce por ello nuevas relaciones y nuevos deberes, replicaría diciendo que eso es un puro sofisma, detectable fácilmente a poco cuidado y exactitud con que se examine. Querer una nueva obligación supone querer una nueva relación de objetos; por tanto, si esta nueva relación de objetos estuviera formada por la volición misma, tendríamos de hecho la volición de la volición, lo que es manifiestamente absurdo e imposible. La voluntad no tendría, en este caso, objeto hacia el que tender, sino que debería retornar sobre sí misma *in infinitum*. Una nueva obligación depende de nuevas relaciones. Las nuevas relaciones dependen de una nueva volición. La nueva volición tiene por objeto una nueva obligación y, en consecuencia, nuevas relaciones y, en consecuencia, una nueva volición, y esta última volición engendra

En *segundo* lugar, si algún acto de la mente inter- 518
viniera en una promesa, no podría producir *naturalmente* ninguna obligación, como se ve claramente por el razonamiento anterior. Una promesa crea una nueva obligación. Una nueva obligación presupone la aparición de nuevos sentimientos. Pero la voluntad no crea jamás nuevos sentimientos. Luego en ningún caso podría surgir naturalmente obligatoriedad de una promesa, y esto aunque supusiéramos que la mente puede caer en el absurdo de querer esa obligatoriedad.

Esta misma verdad puede probarse de un modo todavía más evidente, utilizando el razonamiento por el que antes demostramos que la justicia en general es una virtud artificial [44]. A menos que en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión impulsora capaz de producir una acción, no puede obligársenos a que consideremos tal acción como nuestro deber. Y el motivo no puede ser el sentido del deber, ya que este sentido presupone una obligación antecedente; además, si una acción no viene exigida por una pasión natural, no puede ser exigida por una obligatoriedad natural, dado que esto puede omitirse sin que ello pruebe ningún defecto e imperfección en la mente y el carácter y, por consiguiente, sin que implique vicio. Ahora bien, es evidente que no tenemos motivo alguno que nos lleve a realizar nuestras promesas que sea distinto al sentido del deber. Si pensáramos que las promesas no implican obligación moral, nunca sentiríamos inclinación alguna a cumplirlas. No sucede esto en el caso de las virtudes naturales: aun cuando no existiera la obligación de ayudar al necesitado, nuestro humanitarismo nos llevaría a ello. Y cuando faltamos a ese

---

a su vez una nueva obligación, relación y volición, sin que exista un término en esta serie. Por tanto, es imposible que en ningún caso podamos querer una nueva obligación, y, en consecuencia, es imposible que la voluntad pueda acompañar nunca a una promesa o producir una nueva obligación moral.

[44] Cf. III, II, 1 *passim*.

deber, la inmoralidad de la omisión surge de que constituye una prueba de que carecemos de los sentimientos naturales de humanidad. Un padre sabe que su deber es cuidar de sus hijos, pero siente también una
519 inclinación natural hacia ello. Y si ninguna criatura humana tuviera esa inclinación, nadie podría estar sujeto a tal obligación. Pero como en nuestro caso no existe inclinación natural alguna hacia el cumplimiento de las promesas que sea distinta del sentimiento de su obligatoriedad, se sigue que la fidelidad no es una virtud natural y que las promesas no tienen fuerza con anterioridad a las convenciones humanas.

Si hay alguien que no esté de acuerdo con esto, tendrá que proporcionar una prueba en regla de estas dos proposiciones: *que existe un acto mental peculiar que interviene en las promesas,* y *que como consecuencia de este acto mental surge una inclinación, distinta al sentido del deber, a realizar la promesa.* En mi opinión es imposible probar ninguno de estos puntos, por lo que me atrevo a concluir que las promesas son invenciones humanas basadas en las necesidades e intereses de la sociedad.

Con el fin de descubrir estas necesidades e intereses, deberemos examinar esas mismas cualidades humanas que hemos visto originaban las leyes de la sociedad antes mencionadas. Como los hombres son naturalmente egoístas o poseen solamente una generosidad limitada, no resulta fácil inducirles a realizar una acción en beneficio de personas extrañas, a menos que adviertan algún provecho mutuo que no tendrían esperanza de conseguir sino mediante dicha acción. Ahora bien, como ocurre frecuentemente que dos personas no pueden realizar a la vez sus respectivas acciones en favor de otra persona, es necesario que una de las parte se contente con permanecer en la incertidumbre y dependiendo de la gratitud de la otra persona para que le sea devuelto el favor. Pero existe tanta corrupción entre los hombres que, hablando en general, ello no proporciona sino una frágil seguridad. Y como en

este caso se supone que el benefactor ha concedido el favor con vistas a su propio interés, esto libera de la obligación, constituyendo a la vez un ejemplo de egoísmo, que es el verdadero origen de la ingratitud. Por tanto, si tuviéramos que seguir el curso natural de nuestras pasiones e inclinaciones, pocos actos realizaríamos en beneficio de los demás de un modo desinteresado, pues somos naturalmente muy limitados en nuestro cariño y afecto. Y realizaríamos tan pocas acciones de este tipo, aparte de las hechas por interés, porque no podemos depender de la gratitud del 520
otro. De aquí que de algún modo se pierda el intercambio de tareas útiles entre los hombres y que cada uno se vea reducido a su propia habilidad y laboriosidad para atender a su bienestar y subsistencia. La invención de la ley natural concerniente a la *estabilidad* de la posesión ha hecho ya que los hombres se toleren unos a otros; la de la *transferencia* de propiedad y posesión por consentimiento ha comenzado a hacer mutuamente provechosa la vida en común. Pero todavía estas leyes naturales, aun cumplidas rigurosamente, son insuficientes para que cada uno resulte tan beneficioso para el otro como están los hombres naturalmente destinados a serlo. Aunque la *posesión* sea estable, con frecuencia no podrán obtener sino poco provecho de ello mientras posean mayor cantidad de un bien determinado que la que necesitan y sufran en cambio de la carencia de otros bienes. La *transferencia* de propiedad, que resulta el remedio adecuado de este inconveniente, no puede remediarlo por completo, porque sólo puede tener lugar por lo que respecta a objetos *presentes* e *individuales*, pero no con los *ausentes* o *generales*. No se puede transferir la propiedad de una casa particular que está a veinte leguas de distancia, porque el consentimiento no puede estar acompañado por la entrega, que es un requisito necesario. Tampoco puede transferir nadie la propiedad de diez fanegas de trigo o cinco toneles de vino mediante la mera expresión y

consentimiento, porque estas cosas no son sino términos generales sin relación directa con un montón particular de trigo o de barriles de vino. Además, el comercio entre los hombres no está limitado al tráfico de bienes de consumo, sino que puede extenderse a los servicios y acciones que podamos intercambiar para nuestro mutuo interés y provecho. Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. A ambos nos resulta ventajoso que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por tanto, yo no quiero ahorrarme fatigas porque me preocupe tu bienestar, y si trabajara contigo por mi interés esperando que se me devolviera el favor, sé que me engañaría y que
521 esperaría en vano tu gratitud. Así pues, dejo que trabajes tú solo y tú me tratas de la misma forma. El resultado es que se pasa la época de la cosecha y ambos la perdemos por falta de confianza y seguridad mutuas.

Todo esto es efecto de los principios y pasiones naturales e inherentes a la naturaleza humana. Y como estas pasiones y principios son inalterables, cabe pensar que nuestra conducta, que depende de ellos, deberá serlo también, así que es inútil que moralistas y políticos se metan en nuestra vida o que intenten cambiar el curso habitual de nuestras acciones con vistas al interés público. Y, de hecho, si el éxito de sus intenciones dependiera de su éxito en corregir la ingratitud y el egoísmo de los hombres, jamás habrían hecho el menor progreso de no verse asistido por la omnipotencia, única cosa capaz de remodelar la mente humana y de cambiar su carácter en puntos tan fundamentales. Lo más que esas personas pueden pretender es dar una nueva dirección a esas pasiones naturales, enseñándonos que nos es posible satisfacer mejor nuestros apetitos de un modo oblicuo y artificial que siguiendo sus precipitados e impetuosos movimientos. Aprender de esta forma a prestar servicios a otra persona sin sentir por ella ningún afecto real, porque preveo que ésta me devolverá el favor esperando que

yo realice otro de la misma clase, a fin de mantener la misma correspondencia de buenos oficios conmigo o con otros. Y de acuerdo con esto, después de haberle prestado yo algún servicio, una vez que el otro se encuentra en posesión del provecho resultante de mi acción, se ve inducido a cumplir con su parte porque prevé lo que ocurriría si rehusara.

Pero, aunque estas relaciones interesadas entre los hombres comiencen ya a realizarse y a predominar en sociedad, no suponen la abolición completa de aquel otro intercambio amistoso y de buenos oficios, más generoso y noble. Puedo seguir favoreciendo a las personas por quienes siento afecto y que trato con mayor asiduidad sin la menor perspectiva de obtener un provecho por ello, y estas personas pueden corresponder de la misma manera, sin más intención que la de recompensar mis pasados favores. Por tanto, a fin de distinguir estas dos clases de intercambio, la interesada y la desinteresada, aparece en el primer caso una 522
cierta fórmula verbal por la que nos comprometemos a realizar una acción. Esta fórmula verbal constituye lo que denominamos *promesa,* que es la sanción del intercambio interesado entre los hombres. Cuando alguien dice que *promete una cosa,* expresa de hecho la *resolución* de cumplirla y, a la vez, mediante el empleo de esta *fórmula verbal,* se somete al castigo de que nunca más se confíe en él en caso de incumplimiento. La resolución es el acto natural de la mente expresado por la promesa. Pero si no existiera más que la resolución, las promesas declararían sólo nuestros antiguos motivos, pero no crearían ningún nuevo motivo ni obligación. Son las convenciones de los hombres las que crean un nuevo motivo, una vez que la experiencia nos ha enseñado que los quehaceres humanos irían mucho mejor y redundarían en provecho mutuo si se instituyeran ciertos *símbolos* o *signos* con los que darnos unos a otros la seguridad de nuestra conducta en cualquier asunto determinado. Una vez que se instituyeron esos signos, quienquiera que los utilice que-

da inmediatamente ligado, por su propio interés, a cumplir con sus compromisos, y no deberá esperar que se vuelva a confiar jamás en él si se niega a cumplir lo que prometió.

No hay que pensar que el conocimiento necesario para que los hombres se den cuenta del interés que tiene la *institución* y la *observancia* de las promesas sea algo superior a la capacidad de la naturaleza humana, ni siquiera aunque sea ésta salvaje e inculta. No necesitamos sino un poco de mundo para advertir todas estas consecuencias y ventajas. Cualquier persona las descubre al más breve contacto con la sociedad. Y como cada individuo percibe el mismo sentimiento de interés en sus semejantes, cumple inmediatamente su parte en el trato que haya efectuado porque está seguro de que los demás no querrán dejar de cumplir la suya. Todos ellos se conciertan en un esquema de acciones calculado para el beneficio común, esquema que se conviene será verdadero según la palabra acordada, y no se necesita de más, para formar este concierto o convención, que el que todos y cada uno de los individuos tengan un sentimiento de interés en el fiel cumplimiento de los compromisos que expresen ese sentimiento a los demás miembros de la sociedad,
523 lo que produce que ese interés actúe sobre ellos; el interés resulta así la *primera* obligación para el cumplimiento de las promesas.

Posteriormente, un sentimiento de moralidad se une al interés, convirtiéndose en una nueva obligación para la humanidad. Este sentimiento de moralidad en el cumplimiento de promesas deriva de los mismos principios encontrados en el caso de la abstención de la propiedad de otros: *interés público, educación* y *artificios de los políticos* tienen el mismo efecto en ambos casos. Las dificultades que se nos presentan al suponer que una obligación moral acompaña a las promesas pueden o vencerse o eludirse. Por ejemplo: no es usual suponer que la expresión de una resolución confiera ya obligatoriedad, ni podemos concebir fácil-

mente cómo es posible que la utilización de una cierta fórmula verbal cambie en algo las cosas. Por tanto, nos imaginamos que existe un nuevo acto mental, al que denominamos *volición* de una obligación, y nos figuramos que la moralidad depende de ello. Pero ya hemos probado que no existe tal acto y que, por consiguiente, las promesas no imponen ninguna obligación natural.

Para confirmar esto podemos añadir algunas otras reflexiones relativas a esa voluntad que se supone interviene en una promesa y es causa de su obligatoriedad. Es evidente que en ningún caso se supone que basta la sola voluntad para que la promesa sea obligatoria, sino que ésta deberá ser expresada en palabras o signos si quiere obligar a una persona. Una vez que la expresión se ha puesto al servicio de la voluntad, bien pronto se convierte en el elemento principal de la promesa. Y a pesar de que alguien imprima en secreto una diferente dirección a sus intenciones y se niegue a tomar una resolución y a querer una obligación, no por ello quedará menos obligado por su palabra. Pero, aunque en la mayor parte de los casos la expresión constituya el total de la promesa, no siempre ocurre así. Si alguien utiliza una expresión sin conocer su significado y sin ninguna intención de obligarse a sí mismo, no estaría ciertamente comprometido. Es más, si conociera su significado, pero utilizara la expresión solamente en broma y con signos tales que mostrasen 524
inequívocamente que no tiene seria intención de comprometerse, tampoco se sentiría sujeto a ninguna obligación de cumplirla; por eso es necesario que las palabras expresen perfectamente la intención sin signos contrarios de ninguna clase. Es más, no debemos llevar esto tan lejos que nos figuremos que aquel en quien supongamos, por nuestra rapidez de entendimiento y basándonos en ciertos signos, la intención de engañarnos, no se encontrará por ello obligado por su expresión o promesa verbal si nosotros la hemos aceptado, sino que debemos limitar esta conclusión a aque-

llos casos en que los signos sean de tipo diferente a los empleados cuando se desea engañar. Todas estas contradicciones se explican fácilmente si la obligatoriedad de las promesas es simplemente una invención humana concerniente a la sociedad, pero jamás podrán explicarse si son algo *real* y *natural* procedente de alguna acción de la mente o el cuerpo.

Señalaré también que, dado que toda nueva promesa impone una nueva obligación moral en la persona que promete, si esta nueva obligación surgiera de la voluntad de esa persona constituiría una de las operaciones más misteriosas e incomprensibles que quepa imaginar y podría ser comparada incluso con la *transubstanciación* o con las *órdenes sagradas* *, en que una cierta fórmula, unida a una cierta intención, cambia por completo la naturaleza de un objeto externo e incluso la de un ser humano. Pero, aunque en este extremo esos misterios se asemejan a la promesa, es evidente que difieren ampliamente en otros puntos, y que puede considerarse esta diferencia como prueba decisiva de la diferencia de su origen. Como la obligatoriedad de las promesas es una invención en beneficio de la sociedad, se diversifica en tantas formas diferentes como el interés lo requiera y cae incluso en contradicciones directas antes que perder de vista su objeto. En cambio, dado que esas otras monstruosas doctrinas son simplemente inventos de curas y no se preocupan del interés público, se ven menos obstaculizadas en su avance por nuevos impedimentos, y hay que reconocer que, una vez sentado el absurdo prime-
525 ro, siguen más rectamente el curso de la razón y el buen sentido. Los teólogos percibieron claramente que, como la forma externa de las palabras es mero sonido, hacía falta una intención para que tuvieran eficacia. Y vieron también que una vez se considerara esta in-

---

* Esto es válido sólo en tanto que se supone que las órdenes sagradas confieren *carácter indeleble*. En otros aspectos no consisten sino en una cualificación legal.

tención como circunstancia necesaria, su ausencia tendría que impedir igualmente el efecto, ya fuera la intención manifiesta u oculta, sincera o dolosa. De acuerdo con esto, han determinado comúnmente que es la intención del sacerdote la que constituye el sacramento, y que cuando aquél reniega secretamente de esta intención, resulta altamente criminal consigo mismo, destruyendo además el bautismo, la comunión o las órdenes sagradas. Las terribles consecuencias de esta doctrina no han logrado impedir que ésta se haya establecido, como tampoco los inconvenientes de una doctrina similar concerniente a las promesas han impedido que la doctrina misma se establezca. Los hombres se preocupan más en todo momento por la vida presente que por la futura, y se inclinan a pensar que el más pequeño mal referente a la primera es más importante que el mayor de los males referentes a la segunda.

La misma conclusión concerniente al origen de las promesas podemos inferirla partiendo de la *fuerza,* que se supone invalida todo contrato y nos libera de su obligación. Tal principio demuestra que las promesas no tienen ninguna obligación natural y que son meros mecanismos artificiales inventados para la conveniencia y provecho de la sociedad. Si consideramos correctamente el asunto, la fuerza no difiere esencialmente de cualquier otro motivo de esperanza o miedo que pueda inducirnos a comprometernos con nuestra palabra y hacer que nos sometamos a alguna obligación. Si un hombre herido de gravedad promete una fuerte suma de dinero a un cirujano para que le cure, estará ciertamente obligado a cumplir su promesa, a pesar de que si comparamos este caso con otro en que alguien promete una suma de dinero a un bandido, veremos que no hay tanta diferencia entre ellos como para producir una diferencia tan grande en nuestros sentimientos morales, a menos que estos sentimientos estén enteramente edificados sobre el interés y la conveniencia pública.

526 Sección VI

ALGUNAS REFLEXIONES ULTERIORES REFERENTES A LA JUSTICIA Y LA INJUSTICIA

Hemos examinado ya las tres leyes fundamentales de la naturaleza: *la de la estabilidad de la posesión, la de su transferencia por consentimiento* y *la del cumplimiento de las promesas*. La paz y la seguridad de la sociedad humana dependen enteramente de la observancia estricta de estas tres leyes; allí donde no sean obedecidas será imposible establecer un buen sistema de relaciones entre los hombres. La sociedad es algo absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad, y esas leyes son igual de necesarias para el sostenimiento de la sociedad. Sea cual sea la restricción que puedan imponer a las pasiones de los hombres, son el resultado genuino de estas pasiones y constituyen tan sólo una forma más elaborada y refinada de satisfacerlas. Nada hay que sea más vigilante e inventivo que nuestras pasiones, y tampoco hay nada más obvio que la convención por la que se establece la observancia de estas reglas. Por eso la naturaleza ha confiado esta tarea enteramente a la conducta de los hombres, sin colocar en la mente ningún particular principio original por el que nos viéramos determinados a realizar un conjunto de acciones, siendo suficientes los demás principios de nuestra condición y disposición para llevarnos a ellas. Y para convencernos más plenamente de esta verdad, podemos detenernos ahora por un momento y, partiendo de la revisión de los razonamientos anteriores, inferir algunos nuevos argumentos, con el fin de probar que, aunque esas leyes sean necesarias, tienen un carácter completamente artificial y se deben a la invención humana, por lo que, en consecuencia, la justicia es una virtud artificial y no natural.

I. El primer argumento de que haré uso aquí se deriva de la definición vulgar de justicia. Se define comúnmente la justicia como *constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le es debido*[45]. Esta definición implica la existencia independiente, y previa a la justicia, de cosas tales como el derecho y la propiedad y supone también que estas cosas existirían aun cuando los hombres no hubieran soñado jamás con practicar la virtud de la justicia. Ya he señalado antes, 527
de un modo sumario, la falacia de esta opinión; en esta ocasión seguiré exponiendo, con algo más de precisión, lo que pienso a este respecto.

Comenzaré señalando que esa cualidad que denominamos *propiedad* se parece a muchas de las cualidades imaginarias de la filosofía peripatética, y que se desvanece ante un examen más cuidadoso del asunto cuando es considerada aparte de nuestros sentimientos morales. Es evidente que la propiedad no consiste en ninguna de las cualidades sensibles de un objeto, pues estas cualidades pueden seguir siendo invariablemente idénticas a pesar de que la propiedad cambie. La propiedad deberá consistir, pues, en alguna relación de objetos. Sin embargo no cabe encontrarla en su relación con otros objetos externos e inanimados, pues éstos pueden seguir siendo invariablemente idénticos a pesar de que la propiedad cambie. Esta cualidad consiste, por consiguiente, en las relaciones de los objetos con seres inteligentes y racionales. Pero no es la relación externa y corporal la que constituye la esencia de la propiedad, pues esa relación puede existir igualmente entre objetos inanimados o con respecto a los animales y, sin embargo, no forma en estos casos propiedad alguna. Por tanto, la propiedad deberá consistir en alguna relación interna; esto es, en alguna influencia que las relaciones externas del objeto tienen

---

45 *Dig.*, I, tít. I, leg. 10: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens» (cf. *Instit.*, I, tít. I).

sobre la mente y las acciones [46]. Así, no hay que creer que la relación externa que denominamos *ocupación* o primera posesión constituya de suyo una propiedad sobre el objeto, sino que es solamente causa de esta propiedad. Ahora bien, es evidente que esta relación externa no produce nada en los objetos externos, y que tiene tan sólo una influencia en la mente en razón del sentido del deber que nos infunde para hacer que nos abstengamos de ese objeto o lo restituyamos a su poseedor primero. Es a estas acciones a lo que llamamos propiamente *justicia* y, en consecuencia, es de esta virtud de la que depende la naturaleza de la propiedad, y no al contrario.

Por tanto, si alguien afirmase que la justicia es una virtud natural y la injusticia un vicio natural, debe afirmar también que, haciendo abstracción de las nociones de *propiedad, derecho* y *obligación,* una cierta conducta y concatenación de acciones tiene natural-
528 mente en ciertas relaciones externas de objetos una belleza o fealdad moral y es causa de un placer o desagrado originario. Así, la restitución de bienes a su dueño sería considerada como algo virtuoso, no porque la naturaleza hubiera unido un cierto sentimiento de placer a una conducta tal a causa de estar relacionada con la propiedad de otras personas, sino que habría unido ese sentimiento a dicha conducta por estar relacionada con aquellos objetos externos de los que las demás personas habían tenido la primera posesión, o una posesión ejercida durante largo tiempo,

---

[46] Quizá, para hacer más claro su pensamiento en este punto, Hume podría haber añadido: «Y en cuanto estas relaciones son reconocidas por los demás y sirven de regulación de las acciones mutuas.» Ha sido DELEUZE quien quizá ha visto con mayor penetración el valor *filosófico* del principio de propiedad en Hume: «La convention de propriété est l'artifice par lequel les actions de chacun se rapportent à celles des autres. Elle est l'instauration d'un schème, l'institution d'un ensemble symbolique ou d'un tout... La Raison se présente ici comme la conversation des propriétaires» *(Empirisme et subjectivité,* París, 1973 [2], pág. 30).

o que han recibido por el consentimiento de quienes tenían la posesión primera, o una posesión prolongada, de esos objetos. Pero si este sentimiento no nos ha sido dado por la naturaleza, no existe naturalmente nada que pueda ser llamado propiedad, con anterioridad a las convenciones humanas. Ahora bien, parece que ya la escueta y precisa exposición de este punto pone suficientemente de relieve que la naturaleza no ha unido placer ni sentimiento alguno de aprobación a esa conducta; a pesar de ello, y para que no haya lugar a dudas, añadiré algunos argumentos que confirmen el asunto.

En *primer* lugar, si la naturaleza nos hubiera dado un placer de esa clase, tal cosa habría sido tan evidente y discernible como lo es en toda otra ocasión, y no habríamos encontrado la menor dificultad en percibir que la consideración de determinadas acciones en una determinada situación originaba un cierto placer y sentimiento de aprobación. No nos habríamos visto obligados a utilizar la noción de propiedad para definir la justicia y a la vez utilizar la noción de justicia para definir la propiedad. Este falaz modo de razonar constituye una clara prueba de que este punto contiene algunas oscuridades y dificultades que somos incapaces de superar y de las que intentamos evadirnos mediante ese artificio.

En *segundo* lugar, las reglas que determinan la propiedad, el derecho y la obligación no muestran signo alguno de origen natural, presentando en cambio muchos otros debidos al artificio y designio de los hombres. Esas reglas son demasiado numerosas para haberse derivado de la naturaleza; son, además, susceptibles de modificación por las leyes humanas, y todas ellas muestran una evidente tendencia al servicio del bien común y al sostenimiento de la sociedad civil. Este último punto es digno de atención por dos razones. *Primera:* porque, aunque la causa de la institu- 529
ción de estas leyes ha sido el *respeto* por el bien común, dado que es este mismo bien común su tendencia

natural, esas leyes seguirán siendo artificiales, ya que han sido intencionadamente planeadas y dirigidas a un cierto fin. *Segunda:* porque si los hombres poseyeran ya ese fuerte respeto hacia el bien común, nunca se hubieran refrenado a sí mismos mediante esas reglas; así, pues, las leyes de justicia surgen de principios naturales, pero de un modo todavía más indirecto y artificial. Su verdadero origen es el egoísmo; y como el egoísmo de una persona se opone naturalmente al de otra, las distintas pasiones que entran en juego se ven obligadas a ajustarse de modo que coincidan en algún sistema de conducta y comportamiento. Por tanto, este sistema es desde luego ventajoso para el conjunto en cuanto que incluye el interés de cada individuo, aunque quienes lo descubrieron no tuvieran esa intención.

II. En segundo lugar, podemos observar que todos los tipos de vicio y virtud se transforman insensiblemente unos en otros y que pueden irse aproximando por grados tan imperceptibles que resulte difícil, si no absolutamente imposible, determinar dónde acaba uno y comienza otro. Partiendo de esta observación, podemos inferir un nuevo argumento en favor del principio anterior. Pues, con independencia de lo que suceda con respecto a todos los tipos de vicio y virtud, la verdad es que los derechos, las obligaciones y la propiedad no admiten tal gradación insensible, sino que o bien una persona tendrá un derecho de propiedad pleno y completo o no tendrá ninguno, o bien estará absolutamente obligada a realizar una acción o no estará sujeta a obligación alguna. Aunque las leyes civiles hablen de un *dominio* perfecto y de otro imperfecto, es fácil notar que esto se debe a una ficción sin fundamento racional y que nunca puede intervenir en nuestras nociones de la justicia y la equidad natural. El hombre que alquila un caballo, aunque sólo sea por un día, tiene tanto derecho a utilizarlo durante ese tiempo como el que la persona a quien llamamos propietario tiene a utilizarlo cualquier otro día. Es evidente que, aunque la utilización se

encuentre limitada en tiempo o grado, el derecho mismo es susceptible de una tal gradación, sino que es absoluto y pleno hasta donde lleguen sus límites. De acuerdo con esto, podemos observar que este derecho surge y se extingue instantáneamente, de modo que un hombre adquiere enteramente la propiedad de un objeto por ocupación o consentimiento del propietario, y la pierde por su propio consentimiento, sin que en ningún caso exista esa insensible gradación apreciable en otras cualidades y relaciones. Por consiguiente, y ya que esto es lo que sucede con respecto a la propiedad, los derechos y las obligaciones, preguntaré ahora qué es lo que ocurrirá con respecto a la justicia y la injusticia. De cualquier modo que contestéis os veréis envueltos en inextricables dificultades. Si contestáis que la justicia y la injusticia admiten grados y se transforman insensiblemente una en otra, contradecís explícitamente la tesis anterior, según la cual ni la obligación ni la propiedad son susceptibles de tal gradación. Estas cosas dependen enteramente de la justicia y la injusticia y las siguen en todas sus variaciones. Si la justicia es algo completo, la propiedad lo es también. Si la justicia es imperfecta, también la propiedad deberá serlo. Y *viceversa,* si la propiedad no admite esas variaciones no serán éstas compatibles con la justicia. Si, por consiguiente, convenís en esta última proposición y afirmáis que ni la justicia ni la injusticia son susceptibles de admitir grados, afirmáis de hecho que no son ni viciosas ni virtuosas por *naturaleza,* dado que el vicio y la virtud, el bien y el mal morales, y de hecho todas las cualidades *naturales,* se transforman insensiblemente unas en otras y resultan en muchas ocasiones indistinguibles entre sí. 530

Puede que merezca la pena señalar a este respecto que, aunque el razonamiento abstracto y las máximas generales de la filosofía y la ley establezcan *que ni la propiedad, ni el derecho, ni la obligación admiten grados,* en nuestra forma corriente y descuidada de pensar encontramos, sin embargo, gran dificultad para

guardar esa opinión e, incluso, admitimos *tácita-
mente* el principio contrario. Un objeto debe estar en
posesión de una persona o de otra. Una acción debe o
no debe ser realizada. La necesidad de elegir un extre-
531 mo de estos dilemas y la frecuente imposibilidad de
encontrar un justo medio nos obligan a reconocer,
cuando reflexionamos sobre el asunto, que toda propie-
dad y obligación constituye un todo completo. Sin em-
bargo, cuando atendemos al origen de la propiedad y
la obligación y vemos que dependen de la utilidad pú-
blica, y a veces de las inclinaciones de la imaginación,
que raramente son completas en cualquiera de los ex-
tremos, estamos naturalmente dispuestos a imaginar-
nos que estas relaciones morales admiten una grada-
ción insensible. A esto se debe el que en los juicios de
arbitraje, en donde el consentimiento de las partes
permite que sea un mediador quien decida con entera
libertad el asunto, descubre éste por lo común tal
grado de equidad y justicia por ambas partes que se
ve inducido a establecer un término medio dividiendo
la diferencia entre las partes. Los jueces civiles, que
no tienen esa libertad, sino que se ven obligados a fa-
llar una sentencia en favor de una de las partes, no
saben frecuentemente de qué lado pronunciarse, por lo
que tienen que apoyarse en las más nimias razones.
La mitad de los derechos y obligaciones que tan natu-
rales parecen en la vida común son totalmente absur-
dos ante un tribunal, y por esta razón se ven a menu-
do los jueces obligados a tomar la mitad de los argu-
mentos por el todo, a fin de concluir el caso de un
modo u otro.

III. El tercer argumento de esta clase de que haré uso puede explicarse del modo siguiente. Si examinamos el curso ordinario de las acciones humanas, hallaremos que la mente no se refrena en base a reglas generales y universales, sino que su actuación está determinada en la mayoría de los casos por los motivos e inclinaciones del momento. Como cada acción es un suceso particular e individual, deberá seguirse de

principios particulares y de nuestra inmediata situación dentro de nosotros mismos, así como con el resto del universo. Si en algunas ocasiones llevamos nuestros motivos más allá de estas mismas circunstancias que los originan y nos formamos algo así como *reglas generales* de conducta, es fácil observar que estas reglas no son totalmente inflexibles, sino que admiten muchas excepciones. Por consiguiente, y dado que éste es el curso ordinario de las acciones humanas, podemos concluir que, siendo las leyes de justicia 532
completa y universalmente inflexibles, nunca podrán derivarse de la naturaleza ni ser resultado inmediato de ningún motivo o inclinación natural. No hay acción que pueda ser moralmente buena o mala, a menos que exista alguna pasión o motivo natural que nos empuje a realizarla o nos disuada de ello, y es evidente que la moralidad deberá ser susceptible de las mismas variaciones que son naturales a la pasión. Uno es rico, estúpido y soltero; el otro, pobre, de buen sentido y de familia numerosa. El primero es enemigo mío. El segundo, amigo. Si en este asunto estuviera movido yo por una consideración hacia el interés público o privado o por amistad o enemistad, me vería inducido a hacer todo lo posible por asignar esos bienes a la segunda persona. No existiría respeto alguno para con el derecho y la propiedad de las personas, que pudiera poner límites a mi actuación, si yo estuviera movido únicamente por motivos naturales, sin combinación ni convención alguna con otros. Pues si toda propiedad depende de la moralidad, y toda moralidad depende del curso ordinario de nuestras pasiones y acciones, mientras que éstas están a su vez dirigidas únicamente por motivos particulares, es evidente que mi conducta, tan parcial, debería convenir con la más estricta moralidad, no pudiendo nunca constituir una violación del derecho de propiedad. Por consiguiente, si los hombres se tomaran la libertad de actuar con respecto a las leyes de la sociedad igual que lo hacen en toda otra cuestión, se conducirían en

la mayoría de las ocasiones por juicios particulares y tendrían en cuenta los caracteres y circunstancias de las personas, así como la naturaleza general del caso. Pero es fácil observar que esto produciría una confusión infinita en la sociedad humana y que la avidez y partidismo de los hombres introducirían rápidamente el desorden en el mundo si no se vieran refrenados por algunos principios generales e inflexibles. Fue, por tanto, con el fin de evitar este inconveniente por lo que los hombres establecieron esos principios, acordando limitarse a sí mismos por medio de reglas generales, inamovibles tanto ante el odio como ante el favor, tanto ante las consideraciones particulares del interés privado como ante las del público. Estas reglas han sido, pues, artificialmente inventadas con un cier-
533 to propósito y son contrarias a los principios comunes de la naturaleza humana, que se acomodan a las circunstancias y no tienen un modo de actuación fijo e invariable.

Tampoco veo que pueda resultarme fácil el estar engañado en este asunto. Me doy perfecta cuenta de que, cuando un hombre se impone a sí mismo reglas inflexibles y generales en su conducta con los demás, considera que ciertos objetos son de su propiedad, que supone sagrada e inviolable. Pero no hay proposición que pueda ser más evidente que la de que la propiedad es perfectamente ininteligible, a menos que previamente se suponga la existencia de la justicia o la injusticia, de la misma manera que estas virtudes y vicios son igual de ininteligibles, a menos que tengamos motivos independientes de la moralidad que nos impulsen a realizar acciones justas y nos disuadan de las injustas. Por tanto, y sean estos motivos los que fueren, deberán acomodarse a las circunstancias y admitir todas las variaciones de que sean susceptibles los asuntos humanos en sus cambios incesantes. Estos motivos son, en consecuencia, una base bien poco adecuada para establecer sobre ellos reglas tan rígidas e inflexibles como lo son las leyes de (¿jus-

ticia?)[47], de modo que es evidente que estas leyes sólo pueden derivarse de convenciones humanas, una vez que los hombres han advertido el desorden resultante de seguir sus principios naturales y variables.

En suma, tenemos que considerar que esta distinción entre justicia e injusticia tiene dos fundamentos distintos, a saber: el del *interés,* cuando los hombres advierten que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismos por medio de ciertas reglas, y el de la *moralidad,* cuando este interés ha sido ya atendido y los hombres encuentran placer al contemplar que tales acciones tienden a establecer la paz en la sociedad, y desagrado al ver las que son contrarias a ello. Es la voluntaria convención y artificio de los hombres la que hace que se presente el primer interés, y, por tanto, esas leyes de justicia tendrán que ser consideradas, hasta ese momento, como *artificiales.* Una vez que el interés ha sido ya establecido y reconocido, se sigue *naturalmente* y de suyo un sentimiento de moralidad en la observancia de estas reglas; aunque es cierto que se ve también aumentado por un nuevo *artificio,* ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contri- 534
buyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones por lo que respecta a la propiedad ajena.

Sección VII

DEL ORIGEN DEL GOBIERNO

Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aun cuando extiendan sus cuidados más allá de

[47] La adición es de Selby-Bigge *ad loc.,* para completar el sentido.

sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos. No menos cierto es que a los hombres les es imposible preservar su interés de una manera tan efectiva como la que resulta de una observación universal e inflexible de las reglas de justicia, únicas que pueden garantizar la marcha de la sociedad y que les evitan caer en esa condición miserable y salvaje que es representada comúnmente como *estado de naturaleza*. Y como este interés que todo hombre tiene por el sostenimiento de la sociedad y la observancia de las reglas de justicia es tan grande y tan fuerte, le resulta palpable y evidente aun al más rudo e inculto de los miembros de la raza humana. Es casi imposible que quien haya tenido alguna experiencia de la sociedad pueda equivocarse en este punto. Dado, pues, que los hombres se adhieren con tanta sinceridad a su interés que éste depende en tan gran medida de la observancia de la justicia y que dicho interés es algo tan cierto y admitido, cabe preguntarse cómo es posible que puedan originarse desórdenes en la sociedad y qué principio existirá en la naturaleza humana que sea tan *poderoso* como para vencer una pasión tan intensa o tan *violento* como para oscurecer un conocimiento tan claro.

Al tratar de las pasiones se había señalado que los hombres se ven poderosamente guiados por la imaginación y que más se adaptan sus afecciones por el aspecto en que se les aparece un objeto que por el valor real e intrínseco de éste. Lo que incide sobre ellos con una idea fuerte y vivaz prevalece común-
535 mente sobre lo que está más oscuro, de modo que este último objeto deberá tener un valor muy superior para ser capaz de compensar esa desventaja [48]. Ahora bien, como todo lo que nos es contiguo en espacio o tiempo incide sobre nosotros con una idea vivaz, ocasiona el efecto correspondiente sobre la voluntad y las pasio-

48 Cf. II, II, 2; espec. pág. 468.

nes, operando por lo común con mayor intensidad que cualquier otro objeto más distante y oscuro [49]. Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo.

Esta es la razón de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia. Las consecuencias de cada transgresión de la equidad parecen ser muy remotas e incapaces de contrarrestar cualquier ventaja inmediata que podamos obtener de esa violación. Sin embargo, esas consecuencias no son menos reales por ser remotas, y como todos los hombres están sometidos en algún grado a la misma debilidad, sucede necesariamente que las violaciones de la equidad deberán convertirse en algo muy frecuente en la sociedad, con lo que las relaciones entre los hombres se harán así muy peligrosas e inseguras. Tú tienes la misma inclinación que yo hacia lo que es contiguo en vez de hacia lo remoto. Por tanto, te ves llevado por la naturaleza, igual que yo, a cometer actos de injusticia. Tu ejemplo me empuja hacia ese camino, por imitación, y me proporciona una nueva razón para transgredir la equidad, al mostrarme que haría el tonto con mi integridad si fuera yo el único en imponerse una severa restricción en medio del libertinaje de los demás.

Por tanto, esta cualidad de la naturaleza humana no solamente es muy peligrosa para la sociedad, sino que, vista de un modo superficial, tampoco parece tener remedio. Este remedio puede venir solamente del consentimiento de los hombres. Y como los hombres son

---

[49] Cf. II, III, 7 *passim*.

naturalmente incapaces de preferir lo remoto a lo con-
536 tiguo, no admitirán jamás nada que les obligue a tal elección y contradiga de modo tan palmario sus principios e inclinaciones naturales. Quien escoge los medios escoge también el fin, y si nos resulta imposible preferir lo remoto, igual de imposible nos será someternos a una necesidad que nos obligue a seguir tal regla de conducta.

Sin embargo, cabe observar que en este caso la enfermedad de la naturaleza humana se convierte en remedio de sí misma, y que, si nos prevenimos contra nuestra negligencia con respecto a objetos remotos, hacemos esto precisamente a causa de nuestra natural inclinación a mostrar esa negligencia. Cuando contemplamos objetos a distancia, todas las pequeñas distinciones entre ellos se difuminan, por lo que en estos casos preferimos siempre aquello que de suyo es preferible, sin atender a su situación y circunstancias. De este modo se origina lo que impropiamente denominamos *razón,* y que es un principio frecuentemente opuesto a las inclinaciones que aparecen cuando el objeto está cerca. Al reflexionar sobre una acción que realizaré dentro de doce meses prefiero siempre el bien mayor, sin importarme si en ese momento estará más o menos próximo; ninguna diferencia en ese punto supondrá diferencia alguna en mi presente intención y resolución. La distancia que me separa de la determinación final hace que se desvanezcan todas las pequeñas diferencias, de modo que no me veo afectado sino por las cualidades generales y discernibles del bien o del mal. Pero cuando me voy acercando a la fecha, las circunstancias que en un principio había desatendido comienzan a cobrar importancia y a influir sobre mi conducta y afecciones. Surge ahora una nueva inclinación hacia el bien presente, y me resulta ya difícil adherirme inflexiblemente a mi intención y resolución primeras. Ahora bien, cabe que me resulte altamente desagradable esta debilidad natural y que intente librarme de ella por

todos los medios posibles. Así, puedo recurrir al estudio y la reflexión sobre mí mismo, al consejo de los amigos, a la meditación frecuente y a repetirme muchas veces la resolución. Y cuando me dé cuenta de lo poco efectivo de todos estos medios, abrazaré con placer cualquier otro expediente por el que pueda restringirme a mí mismo y protegerme de esa 537
flaqueza.

La única dificultad está, por consiguiente, en encontrar ese expediente por el que los hombres curan su flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo contiguo a lo remoto. Es evidente que nunca podrá ser efectivo tal remedio, a menos que corrija tal inclinación; y como es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano, y de su violación, el más remoto. Pero como esto es impracticable con respecto a toda la humanidad, sólo podrá tener lugar por lo que respecta a unos pocos, a quienes interesamos inmediatamente de este modo en la ejecución de la justicia. Estas son las personas a quienes llamamos magistrados civiles, reyes, ministros, gobernantes y legisladores, que, siendo personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco están interesadas —o este interés es mínimo— en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tendrán un interés inmediato en el continuo cumplimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad. Este es, pues, el origen del gobierno civil y de la sociedad. Los hombres son incapaces de curar radicalmente, lo mismo en ellos que en los demás, esa mezquindad de alma que les lleva a preferir lo presente a lo remoto. Y como tampoco pueden cambiar su propia naturaleza, todo lo que pueden ha-

cer es cambiar su situación, haciendo de la observancia de la justicia el interés inmediato de algunas personas particulares, y de su violación, el más remoto. Estas personas no sólo se ven, pues, inducidas a seguir esas reglas en su propia conducta, sino que constriñen también a los demás a una regularidad similar, e inculcan los dictados de la equidad en la sociedad toda. Y si es necesario pueden interesar también de un modo más inmediato a otras personas en la ejecución de la justicia, creando así un cuerpo de funcionarios civiles y militares que les ayude en la función de gobierno.

Pero, aunque esta ejecución de la justicia constituya
538 la ventaja principal del gobierno, no es con todo la única. Así como una pasión violenta impide que los hombres vean claramente el interés que presenta para ellos un comportamiento equitativo hacia los demás, del mismo modo les impide ver esa equidad, infundiéndoles, en cambio, una notable parcialidad en la busca de su propio beneficio. Este inconveniente se corrige de igual forma que el anteriormente mencionado. Las mismas personas ejecutoras de las leyes de justicia decidirán también todas las controversias en torno a esas leyes, y como son indiferentes para con la mayor parte de la sociedad, decidirán de un modo más equitativo de lo que cada uno haría en su propio caso.

Por medio de estas dos ventajas: la *ejecución* y la *decisión* de justicia, es como los hombres se ven asegurados contra la debilidad y pasión de los demás y contra las suyas propias, comenzando bajo el amparo de sus gobernantes a saborear más fácilmente las dulzuras de la sociedad y de la asistencia mutua. Pero el gobierno lleva más lejos su influencia benéfica y, no contento con proteger a los hombres mediante las convenciones que ellos mismos han establecido para su mutuo interés, les obliga a menudo a establecer tales convenciones, y les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común. No hay cualidad de la naturaleza humana que

cause errores más fatales en nuestra conducta que la que nos lleva a preferir lo presente a lo distante y remoto, haciéndonos desear los objetos más en virtud de su situación que de su valor intrínseco. Dos vecinos pueden estar de acuerdo en desecar una pradera que poseen en común, porque a cada uno de ellos le es fácil darse cuenta de los pensamientos del otro, así como advertir que la consecuencia inmediata del incumplimiento por su parte implica el abandono de todo el proyecto. Pero es muy difícil, y de hecho imposible, que mil personas se pongan de acuerdo en una tal acción, pues les resulta difícil el convenir en un designio tan complicado, y aún más difícil el ejecutarlo. Y mientras tanto, cada uno busca una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes y prefiere echarles toda la carga a los demás. La sociedad política remedia fácilmente ambos inconvenientes. Los magistrados hallan un interés inmediato en el interés de cualquier parte considerable de sus súbditos. No necesitan consultar sino consigo mismos para for- 539
marse un plan que promueva ese interés. Y como el fallo de cualquier miembro en la ejecución está conectado, aunque no inmediatamente, con un fallo en el conjunto, los gobernantes evitan tal cosa, dado que ellos no tienen interés particular alguno, ni inmediato ni remoto. De este modo se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países, gracias al cuidado del gobierno, que, aun compuesto de hombres sujetos a todas las flaquezas humanas, en virtud de una de las más finas y sutiles invenciones imaginables se convierte en un cuerpo complejo que en alguna medida se halla libre de todas esas flaquezas.

Sección VIII

DEL ORIGEN DE LA OBEDIENCIA CIVIL

Aunque el gobierno sea una invención muy ventajosa e incluso, en algunas circunstancias, absolutamente necesaria para los hombres, no es algo que sea imprescindible en todas las circunstancias, y hasta es posible que los hombres puedan mantener la sociedad durante algún tiempo sin recurrir a esa invención. Es verdad que estamos siempre dispuestos a preferir el interés presente, al distante y remoto, y que tampoco nos resulta fácil resistir la tentación de cualquier ventaja de que podamos disfrutar inmediatamente, en lugar de prevenir un mal lejano. Sin embargo esta debilidad es menos notable cuando las posesiones y placeres son pocos y de escaso valor, como ocurre siempre en los comienzos de la sociedad. Difícilmente siente un *indio* la tentación de quitar a otro su cabaña o de robarle el arco, ya que también él posee esas cosas, y en cuanto a la mayor fortuna que al cazar o pescar pueda tener uno en vez de otro, esto constituye algo meramente accidental y efímero, que no tendrá sino bien poca tendencia a perturbar la sociedad. Tan lejos estoy de pensar lo que algunos filósofos [50], para quienes los hombres son incapaces de vivir en sociedad sin estar gobernados, que afirmo que los primeros rudi-
540 mentos del gobierno surgieron de peleas no entre hombres de una misma sociedad, sino de sociedades distintas. Para que se produzca este último efecto bastará con un grado menor de riquezas que el necesario para el primero. Los hombres no temen de la guerra y la violencia públicas, sino la resistencia con que se encuentran; sin embargo, al afrontarla en común les parecerá menos terrible. Y como esa resistencia se debe a extraños, se tendrá por menos perniciosa en sus consecuencias que si cada uno se enfrentara con otra

---

[50] Cf. HOBBES: *Leviathan,* II, XVIII.

persona cuya relación le es provechosa y sin cuya compañía no puede subsistir. Ahora bien, la guerra contra los extraños en una sociedad sin gobierno degenerará necesariamente en guerra civil. Si se lanzan bienes de importancia entre los hombres, éstos entrarán inmediatamente en guerra unos con otros, ya que cada uno se esfuerza por conseguir la posesión de lo que desea, sin atender a las consecuencias. En una guerra contra extraños se ve en peligro el más importante de todos los bienes: la vida y los miembros de la sociedad; y como todo el mundo tenderá a evitar los puestos más peligrosos, querrá escoger las mejores armas y encontrará excusas para dejar de pelear a la menor herida; las leyes, que podían ser suficientemente observadas en tiempo de paz, no tienen ya aplicación cuando los hombres se encuentran envueltos en tales problemas.

Vemos confirmada tal cosa en las tribus de *América,* en donde los hombres viven en paz y armonía mutuas, sin que exista ningún gobierno establecido; nunca se someten a ninguno de sus compañeros, salvo en tiempo de guerra, en que el jefe goza de una apariencia de autoridad que termina con el regreso del campo de batalla, al hacerse la paz con las tribus vecinas. Sin embargo, este tipo de autoridad les muestra las ventajas de estar gobernados y les enseña a recurrir a la función de gobierno cuando sus riquezas y posesiones, obtenidas como botín de guerra, por medio del comercio o gracias a algún hallazgo fortuito, hallan llegado a ser tan considerables que cada vez que esto sucede, les hagan olvidar su interés por preservar la paz y la justicia. Partiendo de este punto cabe aducir una razón plausible —entre otras— para explicar que todos los gobiernos hayan sido primero monárquicos, sin mezcla ni modificación alguna; las repúblicas aparecen solamente a partir de los abusos de la monarquía y el poder despótico. Los campamentos constituyen el verdadero origen de las ciudades. Y de la **541**
misma manera que, en razón de la rapidez con que se

producen los acontecimientos, la guerra no puede ser llevada sin conferir alguna autoridad a una sola persona, así este mismo tipo de autoridad aparece naturalmente en el gobierno civil que sigue al militar. Creo que esta razón es más natural que la explicación común, derivada del gobierno patriarcal o de la autoridad del padre, que se dice tiene lugar primero en la familia y acostumbra así a sus miembros a ser gobernados por una sola persona. El estado de la sociedad sin gobierno es uno de los más naturales del hombre, y deberá subsistir aun cuando se hayan agrupado ya muchas familias y haya pasado ya mucho tiempo desde la primera generación. Solamente un incremento de riquezas y posesiones podría obligar a los hombres a abandonar ese estado; y todas las sociedades son en su primera formación tan bárbaras e incultas que deberán pasar muchos años hasta que lleguen a aumentar al punto de dificultar a los hombres el disfrute de la paz y la armonía.

Pero, aunque a los hombres les sea posible mantener una pequeña e inculta sociedad sin gobierno, sería imposible que mantuvieran una sociedad, del tipo que fuere, sin justicia y sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento y el cumplimiento de promesas.

Estas leyes son, por consiguiente, previas a la función del gobierno y se suponen obligatorias antes de que los hombres hayan siquiera pensado en el deber de obediencia a los magistrados civiles. Y aún diré más: sostengo que debería suponerse necesariamente que el gobierno, *con ocasión de su primera instauración,* deriva su autoridad de esas leyes naturales y, particularmente, de la relativa al cumplimiento de promesas. Una vez que los hombres han advertido lo necesario que resulta el gobierno para mantener la paz y hacer cumplir la justicia, es natural que deseen agruparse, escoger magistrados, determinar su poder y *prometerles* obediencia. Como se supone que una promesa

es un vínculo o factor de seguridad ya en uso, acompañado por una obligación moral, deberá tenerse por la sanción originaria de la función de gobierno, y fuente de la obligación primera de obediencia. Este razonamiento parece tan natural que se ha convertido
en el fundamento de nuestro actual sistema político y 542
constituye en cierto modo el credo de uno de nuestros partidos, cuyos miembros se enorgullecen con razón de lo correcto de su filosofía y de su libertad de pensaminto. *Todos los hombres* —dicen— *han nacido libres e iguales. Sólo por consentimiento pueden establecerse el gobierno y la superioridad. Al instaurar la función de gobierno, el consentimiento de los hombres impone a éstos una nueva obligación, desconocida por las leyes de la naturaleza. Por tanto, los hombres están obligados a obedecer a sus magistrados únicamente porque así lo prometieron, y si no hubieran dado expresa o tácitamente su palabra de mantener obediencia, nunca se habría convertido tal cosa en parte integrante de su deber moral*[51]. Esta conclusión, sin embargo, será totalmente errónea si se amplía hasta abarcar la función de gobierno en todas las edades y situaciones; lo que yo mantengo es que, aunque el deber de obediencia esté al principio implicado en la obligación de las promesas y sea matenido durante algún tiempo gracias a esa obligación, sin embargo llega a echar rápidamente raíces por sí solo, engendrando una nueva y original obligación y autoridad, con independencia de todo contrato. Este es un principio importante que deberemos examinar con cuidado y atención, antes de seguir adelante.

Es razonable que los filósofos defensores de la justicia como virtud natural y previa a las convenciones reduzcan toda obediencia civil al carácter obligatorio

---

[51] Cf. LOCKE: *An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government,* cap. VIII (en *Two Treatises on Civil Government).* Cf. también, *infra,* págs. 729 y ss.

de una promesa, y afirmen que solamente nuestro consentimiento nos obliga a someternos a la magistratura. Pues como todo gobierno es claramente una invención humana y el origen de la mayoría de los gobiernos es conocido por la historia, resultará necesario subir más si queremos encontrar nuestros deberes políticos, en caso de que afirmemos que estos deberes tienen una obligación moral *por naturaleza*. Estos filósofos observan en seguida que la sociedad es algo tan antiguo como la misma especie humana y que las tres leyes naturales fundamentales son tan antiguas como la sociedad, de modo que, aprovechándose de la antigüedad y oscuro origen de esas leyes, niegan en primer lugar que sean invenciones humanas artificiales y voluntarias y luego intentan insertar en ellas los otros deberes, que son más palmariamente artificiales. Pero como nosotros nos hemos desengañado ya en este par-
543 ticular y hemos encontrado que tanto la justicia *natural* como la *civil* tienen su origen en las convenciones humanas, nos damos cuenta en seguida de lo infructuoso que resulta intentar reducir la una a la otra y buscar en las leyes naturales un fundamento de nuestros deberes políticos más poderoso que el interés y la convenciones humanas, ya que esas mismas leyes están edificadas exactamente sobre la misma base. Por muchas vueltas que demos al asunto, encontraremos en todo momento que estos dos tipos de deber están justamente al mismo nivel y que tienen el mismo origen, tanto en su *invención primera* como en su *obligatoriedad moral*. Ambos han sido creados para remediar inconvenientes similares y adquieren su sanción moral de la misma manera; esto es, porque poner remedio a esos inconvenientes. Intentaremos probar esos dos puntos del modo más preciso posible.

Ya hemos mostrado que los hombres *inventaron* las tres leyes naturales fundamentales al observar la necesidad que tenían de la sociedad para su subsistencia, y al advertir la imposibilidad de mantener relaciones unos con otros sin restringir de algún modo sus apeti-

tos naturales[52]. Por tanto, fue el mismo egoísmo —que tan violentamente enfrenta a los hombres entre sí— el que, tomando una dirección nueva y más adecuada, produjo las reglas de justicia a la vez que constituía el *primer* motivo de su observancia. Pero cuando los hombres advirtieron que, aun cuando las reglas de justicia eran suficientes para el mantenimiento de la sociedad, a ellos les resultaba imposible observar esas reglas en una sociedad más numerosa e ilustrada, instauraron entonces el gobierno como nueva invención para alcanzar sus fines y preservar las viejas ventajas, o procurarse otras nuevas mediante una ejecución más estricta de la justicia. Nuestros deberes *civiles* están, pues, conectados con los *naturales* en cuanto que los primeros fueron inventados fundamentalmente para salvaguardar los segundos, y en cuanto que el objeto principal del gobierno es obligar a los hombres a observar las leyes naturales. A este respecto, sin embargo, la ley natural del cumplimiento de las promesas está meramente a igual nivel que las demás, y su exacta observancia debe ser considerada como efecto de la instauración del gobierno, y no la obediencia al gobierno como efecto de la obligatoriedad de una promesa. Aunque el objeto de nuestros deberes civiles sea la consolidación de los deberes naturales, el **544**
motivo *primero* * de la invención y del cumplimiento de ambos no está sino en el interés por uno mismo. Y dado que en la obediencia al gobierno existe un interés separado y distinto del encontrado en el cumplimiento de promesas, deberemos admitir también que obligan de modo independiente. Para mantener el orden y la armonía en sociedad es necesario obedecer al magistrado civil. Para engendrar credulidad y confianza mutuas en los comunes quehaceres de la vida es necesario cumplir las promesas. Lo mismo los fines que los medios son en ambos casos completa-

---

52 Cf. III, II, 6; *supra*, pág. 704.

* Primero en el tiempo, no en dignidad o fuerza.

mente distintos; por consiguiente, tampoco está un deber subordinado al otro.

Para que esto resulte más evidente, imaginemos que los hombres quisieran vincularse, por medio de promesas, a realizar aquello que habrían estado interesados en realizar con independencia de esas promesas, como ocurre cuando dan a los demás una seguridad más plena mediante la adición de una nueva obligación de interés, además de aquella a que ya se habían sometido. El interés existente en el cumplimiento de promesas es, dejando aparte su obligatoriedad moral, algo general, admitido por todos, y de la mayor importancia para la vida. Hay otros tipos de interés que pueden ser más particulares y dudosos, por lo que nos inclinamos a abrigar una más fuerte duda de que los hombres puedan satisfacer su humor o su pasión actuando en contra de ellos. Es entonces cuando entran naturalmente en juego las promesas, que son a menudo exigidas para obtener mayor satisfacción y seguridad. Ahora bien, si suponemos que esos otros intereses son tan generales y admitidos como el que se tiene en el cumplimiento de promesas, serán entonces considerados al mismo nivel y los hombres comenzarán a tener igual confianza en ellos. Pero éste es exactamente el caso de nuestros deberes civiles u obediencia al magistrado, sin cuyo cumplimiento ningún gobierno podría subsistir ni mantenerse la paz y el orden en grandes sociedades, en donde existen tantas posesiones en unas manos y tantas necesidades, reales o imaginarias, en otras. Nuestros deberes civiles tienen, por consiguiente, que separarse bien pronto de nuestras promesas, adquiriendo fuerza e influencia independientes. El interés es en ambos casos del mismo género: es universal, admitido por todos, y prevalece en
545 todo tiempo y lugar. No hay, pues, pretexto racional alguno para basar el uno en el otro, ya que cada uno tiene su fundamento peculiar y propio. En efecto, si hiciéramos tal cosa podríamos reducir también la obligación de respetar la propiedad ajena lo mismo a la

obligatoriedad de una promesa que a la necesidad de obediencia a la autoridad. Los intereses no son más distintos en un caso que en otro. Respetar la propiedad no le es más necesario a la sociedad natural que la obediencia a la sociedad civil o gobierno; tampoco es el primer tipo de sociedad más necesario para la existencia de la humanidad de lo que es el segundo para su bienestar y felicidad. En pocas palabras, si el cumplimiento de promesas resulta algo provechoso, también lo es la obediencia al gobierno; si el primer interés es general, también lo es el segundo. Si el uno es obvio y admitido por todos, también lo es el otro. Y como esas dos reglas están basadas en similares obligaciones de interés, cada una de ellas deberá tener una autoridad peculiar e independiente de la otra.

Pero no solamente son cosas distintas el carácter obligatorio *natural* del interés en el caso de las promesas y en el de la obediencia civil, sino que también lo es en su obligatoriedad *moral* de honor y conciencia, de modo que el mérito o demérito de un caso no depende en lo más mínimo del del otro. De hecho, si atendemos a la estrecha conexión existente entre las obligaciones naturales y morales encontraremos que tal conclusión era absolutamente inevitable. Nuestro interés se halla siempre de parte de la obediencia al magistrado; solamente la presencia de una gran ventaja puede llevarnos a la rebelión, al hacernos perder de vista el interés remoto que tenemos por la preservación de la paz y el orden en sociedad. Pero, aunque un interés presente pueda cegarnos de tal forma en nuestras propias acciones, no se da, en cambio, por lo que respecta a las acciones ajenas, ni evita que éstas aparezcan, en sus verdaderos colores, como altamente perjudiciales para el interés público y para nuestro propio interés en particular. Esto provoca, naturalmente, desagrado en nosotros, al considerar tales acciones sediciosas y desleales, y nos lleva a unir a ellas la idea de vicio y fealdad moral. Este mismo principio es la causa de que desaprobemos toda suerte de injus-

ticia privada y, en particular, el incumplimiento de
546 promesas. Condenamos toda deslealtad y abuso de confianza, porque consideramos que la libertad y la realización de las relaciones humanas es algo que depende enteramente de la fidelidad a las promesas. Condenamos toda deslealtad hacia los magistrados porque nos damos cuenta de que la ejecución de la justicia: para garantizar la estabilidad de posesión, su transmisión por consentimiento, y el cumplimiento de promesas, es imposible sin estar sometidos al gobierno. Como éstos son dos intereses completamente distintos entre sí, deberán originar igualmente dos obligaciones separadas e independientes. Aun cuando no existieran en el mundo las promesas, el gobierno seguiría siendo algo necesario en toda sociedad numerosa y civilizada. Y si las promesas tuvieran solamente el carácter obligatorio que les corresponde, pero no recibieran por separado la sanción del gobierno, no tendrían sino bien poca eficacia en tales sociedades. Esto separa los límites de nuestros deberes públicos y privados, y muestra que los segundos dependen más de los primeros que al contrario. La *educación* y el *arte de los políticos* coinciden en conferir una moralidad ulterior a la lealtad, y estigmatizan toda rebelión, presentándola como algo aún más criminal e infame. No es tampoco extraño que los políticos se afanen tanto por inculcar esas nociones, ya que ello concierne particularmente a su interés [53].

Por si estos argumentos no parecieran totalmente decisivos (como pienso que lo son), me apoyaré ahora en la autoridad popular y, partiendo del consentimiento universal de la humanidad, probaré que la obligación de sumisión al gobierno no se deriva de ninguna promesa de los súbditos. Nadie tiene por qué extrañarse de que, aunque hasta ahora haya intentado establecer mi sistema sobre la pura razón, sin citar más

---

[53] En lo referente al influjo de la educación y el artificio de los políticos, Hume sigue claramente los argumentos de *The Fable of Bees,* de MANDEVILLE.

que en alguna ocasión el juicio de filósofos e historiadores, desee apelar en este momento a la autoridad popular y oponer las opiniones del vulgo a cualquier razonamiento filosófico. En efecto, es necesario observar que, en este caso, las opiniones de los hombres tienen una peculiar autoridad y son casi totalmente infalibles. La distinción entre el bien y el mal morales está basada en el placer o dolor resultante de la contemplación de un sentimiento o de un carácter. Y como ese placer o dolor no puede serle desaperci- 547
bido a la persona que lo siente, se sigue * que hay exactamente tanta virtud o vicio en un carácter como cada uno coloca en él, siendo imposible equivocarse en este punto. Y aun cuando nuestros juicios relativos al *origen* de un vicio o virtud no sean tan seguros como los relativos a su *grado,* como en este caso el problema no concierne al origen filosófico de una obligación, sino a una mera cuestión de hecho, no es fácil que podamos equivocarnos. Quien se reconoce vinculado a otro por una cierta suma de dinero, debe saber con certeza si esa obligación ha sido contraída por él mismo o por su padre, si es debida simplemente a su benevolencia o a que el otro le había prestado dinero y también bajo qué condiciones, y con qué intención se encuentra obligado para con el otro. De igual modo, como ciertamente existe la obligación moral de someterse al gobierno porque todo el mundo lo piensa así, deberá ser igual de cierto que esta obligación no surge de una promesa, pues nadie a quien no se le haya extraviado el juicio por adherirse demasia-

* En lo que respecta a toda cualidad determinada meramente por el sentimiento, esta proposición debe tenerse por rigurosamente verdadera. Estudiaremos más adelante en qué sentido puede hablarse de un gusto *acertado* o *erróneo* en moral, retórica o estética [54]. Cabe señalar, en tanto, que existe tal uniformidad en los sentimientos *generales* de la humanidad que estos problemas no llegan a tener sino escasa importancia.

[54] Cf. III, III, 1; espec. *infra,* págs. 766-7.

do estrictamente a un sistema de filosofía ha soñado jamás con atribuir la obediencia civil a ese origen. Ni los magistrados ni los súbditos se hacen esa idea de nuestros deberes civiles.

Vemos que los magistrados están tan lejos de derivar su autoridad, y la obligación de obediencia por parte de sus súbditos, de la base de una promesa o contrato original, que ocultan en lo posible a su pueblo, y especialmente al vulgo, que su derecho se derive de tal origen. Si ésta fuera la sanción de la función de un gobierno, nunca la habrían recibido nuestros gobernantes de un modo tácito —que es lo más que cabe pretender—, dado que lo otorgado de forma tácita e insensible no puede haber tenido en ningún caso tanta influencia sobre la humanidad como lo que se hace de forma expresa y abierta. Una promesa tácita es aquella en que la voluntad está simbolizada por
548 signos más difusos que los del lenguaje, pero en todo caso tiene que haber allí una voluntad, y ésta no puede pasarle desapercibida a la persona que hizo la promesa, por silenciosa o tácita que ésta fuera. Sin embargo, si preguntárais a la inmensa mayoría de la nación si ellos dieron alguna vez su consentimiento para que se ejerciera la voluntad de sus gobernantes sobre ellos, o si prometieron obedecerles, seguramente se inclinarían a pensar cosas muy raras de vosotros; lo que dirían es que la cosa no dependió en absoluto de su consentimiento, sino que han nacido ya bajo tal obediencia. Como consecuencia de esta opinión, vemos frecuentemente que la gente piensa que sus gobernantes naturales son personas que al nacer estaban privadas de todo poder y autoridad; nadie que no fuera un estúpido las habría elegido voluntariamente. Y piensa también que si ahora gobiernan es porque esas personas siguen la línea de quienes lo hacían antes y según la jerarquía en que se acostumbra a realizar la sucesión, pero que todo esto comenzó posiblemente en un tiempo tan lejano que apenas si vive alguien que haya dado una promesa de obediencia.

¿No tendrá entonces un gobierno autoridad sobre estas personas dado que no han consentido nunca en esa autoridad? Por el contrario, ¿no considerará el gobierno el mero intento de una tal elección libre como ejemplo de arrogancia e impiedad? Vemos por experiencia que el gobierno castiga impunemente a quienes han cometido lo que él denomina traición y rebelión; pero, tal práctica, según este sistema, parece reducirse a mera injusticia. Y si decís que, ya por el hecho de habitar en sus dominios, consienten los súbditos en el gobierno establecido, replicaré que esto puede ocurrir únicamente cuando esas personas piensen que la cosa depende de su elección; y creo que esto no lo ha imanado nadie, o bien pocos, con excepción de estos filósofos. Nunca se ha alegado en defensa de un rebelde, cuyo primer acto al llegar al uso de razón fuera el de levantarse en armas contra el soberano de su país, la excusa de que mientras era niño no podía comprometerse por consentimiento propio, pero que, al hacerse hombre, mostró claramente con el primer acto que realizó que no tenía la menor intención de imponerse a sí mismo la obligación de obedecer. Por el contrario, vemos que las leyes civiles castigan este crimen a la misma edad que cualquier otro acto de suyo criminal, aun sin nuestro consentimiento; esto es, cuando la persona ha llegado al pleno uso de razón. Según la hipótesis, sin embargo, las leyes debían conceder algún tiem- 549
po intermedio hasta penar ese crimen, con el fin de poder al menos suponer un consentimiento tácito. Y a esto podemos añadir que el hombre que vive bajo un régimen absolutista no le debería prestar obediencia, dado que por su misma naturaleza no depende ese gobierno de consentimiento alguno. Ahora bien, en cuanto que tan *natural* y *común* es un gobierno como otro, ciertamente deberá producir alguna obligación; y la experiencia muestra claramente que los hombres sometidos a un gobierno han pensado siempre de ese modo. Esto constituye una clara prueba de que comúnmente no creemos que nuestra obediencia se derive de nuestro

consentimiento o de haber hecho una promesa; y es una prueba ulterior el hecho de que, cuando por alguna razón hemos dado explícitamente nuestra palabra, distinguimos siempre con exactitud entre ambos tipos de compromiso, y creemos que el uno añade más fuerza al otro que si se tratara de una repetición de la misma promesa. Cuando en un asunto privado no se da una promesa, nadie considera que su confianza haya sido quebrantada por motivos de rebelión, sino que distingue y separa perfectamente entre estos dos deberes del honor y la obediencia civil. El que la unión de ambos deberes fuera tomada por los filósofos mencionados como una muy sutil invención constituye ya una prueba convincente de su falsedad, pues no existe nadie que pueda hacer inconscientemente una promesa, ni verse vinculado por su sanción y obligatoriedad.

Sección IX

DE LAS MEDIDAS DE OBEDIENCIA CIVIL

Los tratadistas políticos que han recurrido a una promesa o contrato original como fuente de nuestra obediencia hacia el gobierno deseaban establecer un principio perfectamente justo y razonable, pero el razonamiento sobre el que intentaban establecerlo era falaz y sofístico. Querían probar, en efecto, que nuestra sumisión al gobierno admite excepciones, y que una tiranía desmesurada por parte de los gobernantes bastaba para librar a los súbditos de todo vínculo de obediencia. Dado que los hombres entran en sociedad, decían, y se someten al gobierno por libre y voluntario
550 consentimiento, deberán tener en perspectiva ciertas ventajas que se proponen alcanzar y por las cuales pierden con gusto la libertad con que nacieron. Hay, pues, algo a lo que el magistrado se compromete por

su parte, a saber: a dar protección y seguridad, y es sólo por la esperanza de alcanzar por su medio tales beneficios por lo que puede convencer a los hombres de que se sometan a él. Mas cuando éstos se encuentran con tiranía y opresión en lugar de protección y seguridad, se ven libres de sus promesas (como sucede en todo contrato condicional) y vuelven a ese estado de libertad anterior a la instauración del gobierno. Los hombres no serían tan estúpidos que aceptaran compromisos tales que las ventajas fueran todas para la otra parte, sin perspectiva alguna de mejora de la propia condición. Quien se proponga sacar algún provecho de nuestra sumisión deberá también comprometerse, expresa o tácitamente, a que obtengamos alguna ventaja de su autoridad, y no deberá esperar que sigamos obedeciendo si no cumple con su parte.

Repito: esta conclusión es justa, pero los principios son erróneos; por mi parte, me jacto de haber logrado establecer la misma conclusión sobre principios más razonables. Cuando establezco en qué consisten nuestros deberes políticos, no tengo con ello la intención de afirmar que los hombres perciben las ventajas del gobierno, que instauran esa función con vistas a alcanzar tales ventajas, que dicha instauración requiere una promesa de obediencia, y que ésta impone hasta cierto punto una obligación moral, pero que, al ser condicional, deja de ser vinculante cuando la otra parte contratante no cumple con su compromiso. Soy consciente de que la promesa misma surge enteramente de convenciones humanas y de que se ha inventado con vistas a un cierto interés. Busco, por consiguiente, algún interés semejante que esté conectado de modo más inmediato con el gobierno, y que pueda ser además el motivo originario de su instauración, y fuente de nuestra obediencia hacia él. Encuentro que este interés consiste en la seguridad y protección de que disfrutamos en la sociedad política, y que nunca podríamos haber alcanzado cuando éramos perfectamente libres e independientes. Como el 551

interés es, por consiguiente, la sanción inmediata del gobierno, éste no puede tener una existencia más antigua que aquél, de modo que cuando el magistrado civil lleve su opresión al punto de que su autoridad sea completamente intolerable, no estaremos ya obligados a someternos a ella. Si la causa cesa, el efecto deberá cesar también.

Hasta aquí, la conclusión relativa a la obligación *natural* que tenemos de obedecer es inmediata y directa. En cuanto a la obligación *moral,* cabe observar que la máxima de que *si cesa la causa el efecto debe cesar también* sería en este caso falsa, pues existe un principio de la naturaleza humana, del que hemos hablado con frecuencia, según el cual los hombres se inclinan poderosamente a seguir *reglas generales,* de modo que a menudo llevamos nuestras máximas más allá de las razones que en un principio nos indujeron a establecerlas [55]. Allí donde las causas son en muchas circunstancias similares, nos inclinamos a ponerlas al mismo nivel, sin advertir que difieren en las circunstancias más importantes y que la semejanza es más aparente que real. Puede pensarse, por consiguiente, que en el caso de la obediencia civil no cesará nuestra obligación moral del deber, aunque lo haya hecho la obligación natural de interés, que es su causa, y que los hombres pueden estar ligados por su *conciencia* a someterse a un gobierno tiránico opuesto a su interés y también al interés público. Ciertamente, creo que este razonamiento es probativo, en cuanto que debe admitirse que las reglas generales se extienden por lo común más allá de los principios en que están basadas y que raramente hacemos una excepción, a menos que esa excepción tenga las cualidades de una regla general y esté basada en ejemplos corrientes muy numerosos. Ahora bien, sostengo que esto es precisamente lo que ocurre en el caso presente. Cuando los hombres se someten a la autoridad de otros lo hacen para pro-

---

[55] Cf. I, III, 13 *passim.*

curarse alguna seguridad contra la maldad e injusticia de los hombres, que por sus pasiones desenfrenadas y su interés presente e inmediato se ven continuamente inducidos a violar todas las leyes de la sociedad. Pero como esta imperfección es inherente a la naturaleza humana, sabemos que deberá acompañar a los hombres en toda situación y condición, y que aquellos a quienes elegimos como gobernantes no adquieren inmediata- 552
mente una naturaleza superior al resto de la humanidad en razón de su superior poder y autoridad. Lo que esperamos de ellos no depende de un cambio en su naturaleza, sino en su situación, una vez que adquieren un interés más inmediato por la preservación del orden y la ejecución de la justicia. Pero además de que este interés sea sólo más inmediato en la ejecución de la justicia entre sus súbditos; además de esto, digo, podemos esperar en muchas ocasiones, conociendo la irregularidad de la naturaleza humana, que olvidarán incluso ese inmediato interés y que sus pasiones los conducirán a todos los excesos de la crueldad y la ambición. Nuestro conocimiento general de la naturaleza humana, nuestra observación de la historia pasada de la humanidad y nuestra experiencia de los tiempos presentes serán causas que nos lleven a la admisión de excepciones, y a hacernos concluir que podemos oponernos a los más violentos efectos del poder supremo sin ser por ello culpables de crimen o injusticia.

De acuerdo con lo anterior, podemos observar que esto es a la vez práctica general y principio de la humanidad y que no hay nación que, estando en su mano el remediarlo, haya tolerado nunca los crueles estragos de un tirano o haya sido condenada por oponerse a ellos. Quienes se levantaron en armas contra *Dionisio*[56], *Nerón* o *Felipe II* encuentran la simpatía

---

[56] Se refiere a Dionisio de Siracusa, el célebre tirano con quien, en 388 a.C., mantuvo relaciones Platón. Caudillo de indudables méritos políticos y militares, defendió frente a los

de todo el que lee su historia; sólo la más violenta perversión del sentido común podría llevarnos a condenarlos. Es cierto, pues, que en ninguna de nuestras nociones de lo moral mantenemos un absurdo tal como el de la obediencia pasiva, sino que admitimos la resistencia en los casos más flagrantes de tiranía y opresión. En todos los casos tiene alguna autoridad la opinión general de los hombres, pero en este problema moral su autoridad es totalmente infalible. Y no es menos infalible porque los hombres no sepan explicar con precisión los principios en que se basa su opinión. Pocas personas pueden establecer esta cadena de razonamientos: «El gobierno es una mera invención humana para favorecer el interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante hace que este interés desaparezca, desaparece también la obligación natural a
553 obedecer. La obligación moral está basada en la natural y, por tanto, debe cesar cuando *ésta* cesa, especialmente cuando el asunto sea tal que nos lleve a prever numerosas ocasiones en que pueda cesar la obligación natural, siendo por ello causa de que establezcamos una especie de regla general para regular nuestra conducta en esos casos.» Pero, aunque esta argumentación sea demasiado sutil para el vulgo, lo cierto es que todo hombre tiene una noción implícita de ella y se da cuenta de que su obediencia al gobierno se debe simplemente al interés público, y también de que la naturaleza humana está de tal modo sujeta a flaquezas y pasiones que fácilmente puede llegar a

---

cartagineses los derechos helénicos sobre la Magna Grecia. Una vez reconocido como tirano (en su sentido original, no peroyativo, de «caudillo») de Siracusa y jefe de todos los griegos (392), emprendió campañas tendentes a unificar las ciudades helénicas del sur de Italia, dentro de un esquema superador de la *polis,* que constituye, en la historia de Grecia, uno de los primeros ejemplos de dominio territorial. Pero sus crueles castigos de las ciudades disidentes de Regio y Crotona, el saqueo del templo de Hera Lacinia y la violenta represión del partido democrático en Siracusa, hacen que todos los historiadores atenienses coincidan en sus críticas contra Dionisio.

corromper esa institución, convirtiéndose entonces los gobernantes en tiranos y enemigos del pueblo. Y si el sentimiento del interés común no fuera nuestro motivo original de obediencia, me gustaría saber qué otro principio de la naturaleza humana será capaz de subyugar las ambiciones naturales de los hombres y de obligarles a una sumisión tal. La imitación y la costumbre no son suficientes, pues el problema sigue estando en qué es lo que imitamos y qué concatenación de acciones producirá la costumbre. Evidentemente, el único principio es el del interés común. Y si al comienzo es este interés la causa de la obediencia al gobierno, la obligación de obediencia deberá cesar cuando lo haga el interés, siempre que esto tenga lugar en un alto grado y en considerable número de casos.

Sección X

DE LOS OBJETOS DE OBEDIENCIA

Sin embargo, aunque en algunas ocasiones resistir al poder supremo pueda ser justificable tanto para una correcta política como para la moralidad, es cierto que en el curso ordinario de los quehaceres humanos nada puede ser más pernicioso y criminal que ese levantamiento, y que, además de las convulsiones que acompañan siempre a la revolución, una práctica tal tiende directamente a la subversión de todo gobierno y a producir confusión y anarquía universal entre los hombres. De la misma manera que una sociedad grande y civilizada no puede subsistir sin gobierno, tampoco este último tiene utilidad alguna si no se le 554
presta rigurosa obediencia. En todo momento debemos comparar las ventajas que obtenemos de la autoridad con las desventajas, y de esta forma seremos siempre más cuidadosos antes de llevar a la práctica

la doctrina de la resistencia. La regla común exige sumisión: sólo en casos de cruel tiranía y opresión puede tener lugar la excepción.

Ahora bien, como esa ciega sumisión se presta por lo común a la magistratura, la pregunta inmediata será: *¿a quién deberemos considerar como legítimo magistrado?* Para contestar esta pregunta recordaremos lo ya establecido sobre el origen del gobierno y la sociedad política. Una vez que los hombres han advertido la imposibilidad de preservar un orden estable en la sociedad mientras cada uno sea su propio dueño, y viole u observe las leyes sociales según su capricho y sus intereses del momento, van a dar naturalmente a la invención del gobierno, renunciando en lo posible a su propio poder de transgresión de las leyes sociales. El gobierno surge, pues, a partir de la voluntaria convención de los hombres, y es evidente que la misma convención que instaura el gobierno tendrá que determinar también las personas que van a gobernar, disipando toda duda y ambigüedad en este punto. El consentimiento voluntario de los hombres deberá tener aquí la mayor eficacia, ya que la autoridad del magistrado tendrá que establecerse *en un principio* sobre la base de una promesa de los súbditos, mediante la cual se comprometen a obedecer, igual que sucede en cualquier otro contrato o acuerdo. Es, pues, la misma promesa que les obliga a obedecer la que les somete a una persona particular, haciendo de ella el objeto de su obediencia.

Pero una vez que el gobierno lleva establecido ya un tiempo considerable sobre esta base, y el interés particular que encontramos en someternos ha producido un particular sentimiento de moralidad, la cosa cambia por completo, no siendo ya capaz la sola promesa de determinar el magistrado que gobernará, pues no es
555 considerada ya como fundamento del gobierno. Suponemos naturalmente que hemos nacido en la sumisión y que determinadas personas particulares tienen derecho a mandar mientras que, por nuestra parte, estamos

obligados a obedecer. Estas nociones de derecho y obligación no se han derivado de otra cosa que de los *beneficios* obtenidos por estar gobernados, lo que nos produce un sentimiento de repugnancia contra la práctica de resistencia al gobierno por nuestra parte, y nos lleva a sentir desagrado cuando vemos hacerlo a otros. Pero es interesante señalar que en este nuevo estado de cosas la sanción originaria del gobierno, que es el *interés,* ya no es válida para determinar las personas a quienes debemos obedecer, como lo era al principio, cuando los asuntos se establecían sobre la base de una *promesa*. Una *promesa* emplaza y determina a las personas sin incertidumbre alguna. Pero es evidente que si los hombres tuvieran que regular su conducta en este particular por la consideración de un interés peculiar, sea público o privado, se enredarían en una confusión inacabable y harían casi totalmente ineficaz toda función de gobierno. Todo el mundo tiene un interés privado distinto al de los demás, y, aunque en sí mismo el interés público sea siempre uno e idéntico, llega a originar grandes disensiones, en virtud de las diferentes opiniones que las personas particulares tienen sobre él. Por tanto, el mismo interés que nos llevaba a someternos a la magistratura es el que nos hace renunciar a la elección de nuestros magistrados y nos obliga a vincularnos a una cierta forma de gobierno y a unas determinadas personas, sin permitirnos que aspiremos a alcanzar la máxima perfección ni en la forma ni en las personas. Sucede aquí lo mismo que ocurría en la ley natural concerniente a la estabilidad de posesión. Que la posesión sea estable es algo extremadamente beneficioso e incluso absolutamente necesario para la sociedad. Y con vistas a esto es por lo que establecemos dicha regla. Sin embargo, vemos que si, para obtener los mismos beneficios, asignáramos posesiones particuares a personas particulares, no alcanzaríamos lo que nos proponemos, sino que perpetuaríamos la confusión que la regla pretendía precisamente evitar. Por consi-

guiente, debemos proceder según reglas generales y regularnos mediante intereses generales, modificando la
556 ley natural de estabilidad de posesión. No hay que temer que nuestra adhesión a esta ley disminuya en razón de la aparente futilidad de los intereses por los que está determinada. El impulso de la mente se debe a un interés muy intenso. Y los demás intereses, más débiles, sirven solamente para encauzar el movimiento, sin añadirle ni quitarle nada. Lo mismo sucede en el caso del gobierno. No hay nada que a la sociedad le sea más beneficioso que esa invención; y este interés es suficiente para hacer que admitamos la función de gobierno rápida y gustosamente, a pesar de que nos veamos más tarde obligados a regular y encauzar nuestra adhesión al gobierno mediante varias consideraciones sin la importancia del interés primero, debiendo además elegir a nuestros magistrados sin tener en perspectiva ningún provecho determiado que pueda resultar de la elección.

El primero de los principios de que hablaré, en cuanto fundamento del derecho de la magistratura, es aquel por el cual se confiere autoridad a todos los gobiernos bien establecidos del mundo, sin excepción. Y este principio es el de la *posesión prolongada* en una forma cualquiera de gobierno o en la sucesión de príncipes. Es cierto que, si nos remontamos al origen primero de cada nación, encontraremos que apenas si existe estirpe regia o forma de gobierno que no esté basada al principio sobre la usurpación y la rebelión, y cuyo título no sea al comienzo peor que dudoso e incierto. Solamente el tiempo confiere solidez a su derecho; así, operando poco a poco sobre la mente de los hombres, los va reconciliando con la autoridad, haciendo que ésta les parezca justa y razonable. Nada hay que cause un sentimiento de mayor influencia sobre nosotros que la costumbre, o que dirija más intensamente nuestra imaginación hacia un objeto. Una vez que llevamos ya mucho tiempo acostumbrados a obedecer a una serie de hombres, ese instinto general o

tendencia por el que suponemos que la lealtad debe ir acompañada por una obligación moral toma fácilmente esa dirección y elige como objeto esa serie de hombres. Es el interés el que produce el instinto general, pero es la costumbre la que proporciona la dirección particular.

Y en este punto es notable el hecho de que un mismo período de tiempo tenga diferente influencia sobre nuestros sentimientos morales según su diferente in- 557
fluencia sobre la mente. Juzgamos naturalmente de toda cosa por comparación, y como al considerar los destinos de reinos y repúblicas abarcamos una gran extensión de tiempo, en este caso no tendrá una pequeña duración una influencia igual sobre nuestros sentimientos que la que tiene cuando consideramos cualquier otra cosa. Se juzga que se ha adquirido derecho sobre un caballo o un conjunto de vestidos en un período muy breve; en cambio, apenas basta un siglo para consolidar un nuevo gobierno o suprimir en la mente de los súbditos todo reparo hacia él. A esto hay que añadir que, para conferir a un príncipe el derecho a adquirir un poder adicional que haya podido usurpar, bastaría un período más breve de tiempo que el necesario para consolidar su derecho cuando se ha usurpado la totalidad. Los reyes de *Francia* no han tenido en sus manos el poder absoluto durante más de dos reinados [57], y, sin embargo, nada le parecerá más extravagante a un *francés* que el hablarle de libertades. Si recordamos lo dicho a propósito de la *accesión,* podremos explicar fácilmente ese fenómeno [58].

En caso de que no exista una forma de gobierno establecida mediante una posesión *prolongada,* basta

---

57 Luis XIV y Luis XV (aunque, dados los validos de este último, comenzando por el regente Felipe de Orleáns y siguiendo por Mme. de Pompadour y la Condesa du Barry, puede decirse que sólo Luis XIV ostentó el poder absoluto en Francia (sostenido ideológicamente por Bossuet y su famosa doctrina: *Un roi, une foi, une loi*).

58 Cf. *supra,* págs. 683 y ss.

la posesión *presente* para ocupar su lugar, por lo que puede ser considerada como el origen *segundo* de toda autoridad pública. El derecho a la autoridad no consiste sino en la posesión constante de la autoridad, mantenida por las leyes de la sociedad y los intereses de la humanidad. Y nada puede ser más natural que el unir esta posesión constante a la posesión presente, de acuerdo con los principios antes mencionados. Si esos mismos principios no fueron efectivos en la propiedad de personas privadas, ello se debió a que estaban contrarrestados por muy fuertes consideraciones de interés, ya que hemos visto que de esa forma toda restitución sería impedida y toda violencia autorizada y protegida. Y, aunque por lo que respecta a la autoridad pública pueda parecer que esos mismos motivos siguen teniendo fuerza, realmente no la tienen, ya que se les opone un interés contrario, consistente en la preservación de la paz y en el cuidado por evitar todo cambio que, a pesar de que pueda producirse sin ocasionar grandes problemas cuando se trata de asuntos privados, se ve inevitablemente acompañado de sangre y confusión en los asuntos públicos [59].

558 Si alguien fuera incapaz de adecuar el derecho del poseedor presente a un sistema conocido de ética y negase absolutamente ese derecho; y afirmara que, por ello, no está sancionado por la moralidad, sería justamente considerado como una persona que sostiene una opinión bien extravagante y que repugna al sentido común y al juicio de la humanidad. No hay máxima que sea más conveniente, lo mismo por lo que toca a la prudencia que a la moral, que la de someterse sumisamente al gobierno que hemos encontrado establecido en el país en el que nos tocó vivir, sin entrometerse demasiado en su origen y en su instauración primera. Habrá pocos gobiernos que toleren un examen tan riguroso. ¿Cuántos gobiernos habrá ahora en el mundo, y cuántos más encontraremos en la his-

---

[59] Sobre el conservadurismo de Hume, cf. *nota* 27 de la *Autobiografía* y nota 55 del libro II.

toria, cuyos gobernantes no tengan mejor fundamento de su autoridad que el de la posesión presente? Limitémonos simplemente a los imperios de *Roma* y *Grecia:* ¿no es evidente que la larga sucesión de emperadores que media entre la desaparición de las libertades públicas de *Roma* y la final extinción de ese imperio a manos de los *turcos* no podría presentar otro título de justificación de su mandato? La elección del senado era un mero formulismo que seguía siempre a la elección de las legiones; y éstas se encontraban siempre divididas en las distintas provincias, de modo que sólo la espada podía acabar con las disensiones. Por tanto, fue mediante la espada como todo emperador adquirió, y defendió, su derecho; así, pues, o tendremos que decir que todo el mundo conocido, durante tantas épocas, no ha tenido formas de gobierno que merecieran obediencia, o habrá que admitir que en los asuntos públicos es el derecho del más fuerte el que debe ser reconocido como legítimo y sancionado por la moralidad, cuando no se le opone otro título.

El derecho de *conquista* puede ser considerado como una *tercera* fuente del derecho de soberanía. Este tipo de derecho se asemeja al de la posesión presente, pero tiene todavía más fuerza, pues está acompañado por las nociones de gloria y honor que atribuimos a los *conquistadores,* en lugar de estarlo por los sentimientos de odio y aborrecimiento que tenemos por los *usurpadores*. Los hombres otorgan naturalmente su favor a los que aman, y se inclinan por ello a conferir fuerza de derecho a la violencia con éxito de 559
un soberano contra otro, con preferencia a la rebelión triunfante de un súbdito contra su soberano *.

* Con esto no se quiere decir que la *posesión presente* o la *conquista* basten de suyo para conferir derecho frente a la *posesión prolongada* o las *leyes positivas,* sino sólo que tienen alguna fuerza, y que serán capaces de inclinar la balanza a su favor en caso de igualdad de derecho, pudiendo incluso en ocasiones conferir fuerza de derecho a la parte que menos títulos tiene para ello. Sin embargo, es difícil determinar su

Y cuando no existe ni posesión prolongada, ni posesión presente, ni tampoco conquista, como sucede cuando muere el primer soberano fundador de una monarquía, es el derecho de *sucesión* el que naturalmente prevalece, pues los hombres se ven inducidos por lo común a colocar en el trono al hijo del monarca fallecido, suponiendo que hereda la autoridad de su padre. La presunción de que este último habría dado su consentimiento, la imitación de la sucesión en familias privadas y el interés, en fin, que el estado tiene por escoger la persona más poderosa y con mayor número se seguidores, son razones que llevan a los hombres a preferir al hijo de su último monarca antes que a cualquier otra persona *.

Estas razones deben tener algún peso; sin embargo, estoy seguro de que a cualquiera que examine imparcialmente el asunto le parecerá que en este caso intervienen también algunos principios de la imaginación, aparte de las ya conocidas consideraciones del interés. La autoridad real parece estar conectada con el joven príncipe, aun en vida del padre, por medio de la transición natural del pensamiento; y esta conexión se consolida aún más tras la muerte del monarca, pues nada es más natural que el completar esa unión mediante una nueva relación, haciendo que el príncipe posea realmente lo que tan natural parecía que le perteneciera.

Para confirmar este punto podemos considerar los siguientes fenómenos, muy interesantes en su género.

En las monarquías electivas, ni las leyes ni las costumbres establecidas admiten el derecho de sucesión, y, sin embargo, es tan natural su influencia que resulta

---

grado preciso de fuerza. Creo que todo hombre discreto admitirá que su fuerza es muy influyente en todo tipo de disputas relativas a los derechos de los príncipes.

* Para evitar malentendidos debo señalar que este tipo de sucesión no es el mismo que el de las monarquías hereditarias, donde ha sido la costumbre la que ha fijado el derecho de sucesión. Esta clase de monarquía depende del principio, antes explicado, de la posesión prolongada.

totalmente imposible apartarlo de la imaginación y 560
evitar que los súbditos no lleven su atención al hijo del monarca fallecido. A esto se debe que en algunos gobiernos de este tipo recaiga por lo general la elección en uno u otro miembro de la familia real; en cambio, existen otros gobiernos en que se ven excluidos todos los miembros. Estos fenómenos contrapuestos proceden del mismo principio. Donde se excluye la familia real, se debe ello a una sutileza política: al advertir el pueblo su propensión a elegir un soberano en esa familia, vigila celosamente su libertad de elección, evitando así que el nuevo monarca, ayudado por esa propensión, quiera asegurar el trono para su familia y destruya la libertad de futuras elecciones.

La historia de *Artajerjes* y *Ciro el Joven* podrá proporcionar algunas reflexiones adecuadas a este propósito. *Ciro* pretendía tener derecho al trono sobre su hermano mayor por haber nacido después del advenimiento de su padre al poder. No pretendo que esta razón fuese válida. Me interesa únicamente inferir de ella que *Ciro* no habría utilizado nunca tal pretexto si no fuera por las cualidades de la imaginación antes mencionadas, en virtud de las cuales nos inclinamos naturalmente a unir mediante una nueva relación los objetos que hayamos encontrado ya unidos. *Artajerjes* aventajaba a su hermano por ser el primogénito, primero en la sucesión, pero *Ciro* estaba relacionado de modo más íntimo con la autoridad real por haber sido engendrado después de que su padre fuera investido de ella [60].

Y si a este respecto se dijese que es el examen de la conveniencia lo que puede constituir la fuente de todo derecho de sucesión, y que los hombres se aprovechan alegremente de cualquier regla por la que de-

[60] La conocida historia está relatada en la *Anábasis*, de JENOFONTE. Los repetidos ejemplos de sucesión disputada entre hermanos hace pensar en el destino del propio Hume, segundón del *Laird* de Ninewells. Cf. La historia de *Germánico* (*infra*, pág. 748 y *nota* 63) y la *Autobiografía*, pág. 6).

terminar el sucesor del último soberano, impidiendo así la anarquía y confusión que acompañan a toda nueva elección, replicaría que admito prontamente que ese motivo pueda contribuir en algo al efecto; sin embargo, afirmaría al mismo tiempo que, sin otro principio, sería imposible que dicho motivo tuviera lugar. El interés de la nación exige que la sucesión a la corona esté determinada de un modo u otro, pero le es indiferente el modo particular. Así, pues, si la relación de sangre no tuviera un efecto independiente del in-
561 terés público, jamás habría sido tenida en cuenta sin una ley positiva que la promulgara, y entonces habría sido imposible que tantas leyes positivas de naciones diferentes hubieran coincidido precisamente en las mismas consideraciones e intenciones.

Y esto nos lleva a examinar la quinta fuente de la autoridad; a saber, las *leyes positivas*. En este caso es la legislatura la que establece una cierta forma de gobierno y de sucesión de los príncipes. Podría creerse a primera vista que esta fuente de derecho puede reducirse a alguno de los anteriores títulos de autoridad. El poder legislativo, que es de donde se deriva la ley positiva, tiene que haber sido establecido por contrato original, posesión prolongada, posesión presente, conquista o sucesión; y, por consiguiente, su fuerza deberá derivarse de alguno de esos principios. Pero aquí es interesante señalar que, aunque sólo de ellos puede derivarse la fuerza de una ley positiva, esta última no adquiere toda su fuerza del principio de que se haya derivado, sino que en la transición pierde un grado considerable de ella, como fácilmente cabe imaginar. Por ejemplo: un gobierno se encuentra establecido desde hace muchos siglos sobre la base de un cierto sistema de leyes, fórmulas y modos de sucesión. Pero el poder legislativo, establecido por esa larga sucesión, cambia de pronto todo el sistema de gobierno e introduce en su lugar una nueva constitución. Creo que pocos súbditos se considerarán obligados a admitir esa alteración, a menos que en ella se

manifieste una evidente tendencia en favor del bien común; de lo contrario seguirán creyéndose en libertad para volver al antiguo régimen. A esto se debe la noción de *leyes fundamentales,* que, según se supone, la voluntad del soberano no puede alterar: en *Francia* se entiende que la *Ley Sálica*[61] es de esta naturaleza. Los límites de estas leyes fundamentales no están determinados en ningún gobierno, ni es posible que lo estén. Existe una gradación tan imperceptible de las leyes más importantes a las más triviales, y de las más antiguas a las más modernas, que sería imposible poner límites al poder legislativo y determinar hasta dónde puede innovar éste en los principios de gobierno. Esto es tarea más de la imaginación y la 562
pasión que de la razón.

Quien examine la historia de las distintas naciones del mundo y sus revoluciones, conquistas, expansión y decadencia, el modo en que se hallan establecidas sus distintas formas de gobierno y transmitidos de una persona a otra los derechos de sucesión, aprenderá en seguida a no dar importancia a cualquier disputa sobre el derecho de los príncipes, y se convencerá de que la estricta adhesión a cualesquiera reglas generales y la rígida lealtad hacia determinadas personas y familias (cosa que algunas personas valoran tanto)[62] son virtudes debidas menos a la razón que al fanatismo y la superstición. En este punto, el estudio de la historia confirma los razonamientos de la verdadera filosofía, que, mostrándonos las cualidades originales de la naturaleza humana, nos enseña a tener las controversias en política por imposibles de solucionar en la mayoría de los casos, y a considerarlas enteramente subordina-

---

[61] Aplicada ya en 1328, a la muerte de Carlos IV, con quien se extinguió la dinastía de los *Capetos*. Fue gracias a esta ley como se entronizó en Francia la *Casa de Valois,* en la persona de Felipe VI.

[62] Velada alusión a los partidarios (en su mayoría, católicos) de Jacobo II, tras la Revolución «Gloriosa» (1688). Cf. páginas 752 y sigs., y *notas* 64 y 65).

das a los intereses de la paz y la libertad. A menos que el bien público no exija claramente un cambio, hay que admitir que la coincidencia de los títulos de *contrato original, posesión prolongada, posesión presente, sucesión* y *leyes positivas* establece el más fuerte derecho de soberanía, que debe ser justamente considerado como sagrado e inviolable. Pero cuando esos títulos se encuentran entremezclados y opuestos en diferentes grados, producen frecuentemente duda y perplejidad, con lo que la solución a los problemas que plantean viene dada menos por los argumentos de juristas y filósofos que por las espadas de los soldados. ¿Quién decidirá, por ejemplo, si era *Germánico* o *Druso* el que debía suceder a *Tiberio,* en caso de que éste hubiera muerto mientras ambos vivían y sin nombrar sucesor a ninguno de ellos? ¿Deberá aceptarse el derecho de adopción como equivalente al de sangre, en una nación en la que ambos derechos surten el mismo efecto en familias privadas, habiéndose dado ya el primer caso en dos ocasiones en la vida pública? ¿Debe juzgarse que *Germánico* era el hijo mayor por haber nacido antes que *Druso,* o que era el menor por haber sido adoptado después del nacimiento de su hermano? ¿Deberá ser guardado el derecho de primogenitura en una nación en la que el hermano mayor no tiene privilegio alguno de sucesión en las familias privadas?
563 ¿Deberá considerarse ya en esa fecha el *Imperio Romano* como hereditario, en razón de que así había sucedido en dos ocasiones, o ya en esa época tendrá que verse dominado por el más fuerte o el que lo posee en un momento dado, en razón de haberse producido una usurpación tan reciente? [63]. Sean cuales sean los

[63] Germánico (15 a.C-19 d.C) —sobrenombre concedido por el Senado— era hijo de Druso (el hijo adoptivo de Augusto) y hermano mayor de Tiberio Claudio. Adoptado a los dieciocho años por su tío, el futuro emperador Tiberio, su carrera militar fue tan brillante como breve: aplastó un levantamiento de las legiones de Panonia y el Rin, sojuzgó a los queruscos germánicos y conquistó en el 17 la Capadocia. Pero dos años después moría (se dice que envenenado por Pisón, go-

principios por los que queramos explicar estos problemas, y otros parecidos, me temo que nunca podremos convencer a un investigador imparcial que no tome partido en las controversias políticas y se quede sólo con la sana razón y la filosofía.

Pero un lector *inglés* deseará preguntarme ahora sobre esa famosa *Revolución* [64] que tan feliz influencia ha tenido sobre nuestra Constitución, y que ha supuesto cambios tan importantes en la vida del país. Ya hemos señalado que, en caso de una desmesurada tiraína y opresión, es lícito tomar las armas aun contra el poder supremo. Y hemos dicho también que, como el gobierno es una mera invención humana establecida

---

bernador de Siria). Las legiones germánicas habían querido reconocerle como emperador, por lo que fue llamado inmediatamente a Roma y enviado a Oriente. La hipótesis de Hume es retórica, pues Tiberio vivió hasta el 37. Druso (el hijo legítimo de Tiberio) no tuvo opción alguna al poder. El Imperio fue heredado por Calígula, hijo de Germánico y Agripina. Las «dos ocasiones» a que Hume se refiere se debieron a dos adopciones: la de Octaviano (futuro Octavio Augusto) por Julio César, y la de Tiberio por Augusto. La «usurpación» parece referirse a la intentada por las legiones en la persona de Germánico, a menos que queramos retroceder a la *efectiva* usurpación (44 a.-C.) por parte de Antonio, a la muerte de César.

[64] Jacobo II Estuardo (reinado de 1685 a 1688), filocatólico, estaba apoyado por Luis XIV. En 1688 nace su hijo Jacobo Eduardo: de esta forma, un católico regiría Inglaterra (¡y sería también Jefe de la Iglesia Anglicana!). La reacción no se hizo esperar. El Parlamento eligió a María (protestante), hermana de Jacobo II y casada con Guillermo de Orange. Artífice de la incruenta revolución fue John Churchill (futuro Duque de Marlborough). Guillermo desembarcó en Torbay el 5 de noviembre de 1688. Ese mismo año, el día de Navidad, Jacobo huyó (o, más exactamente, le permitieron huir) a Francia, con lo que la *Casa de Hannover* se entronizaba en Inglaterra. Fines de la revolución fueron mantener la religión y el Estado anglicanos (frente a la fuerte presión francesa y «papista») y, como objetivo inmediato, acabar con el deseo de poder absoluto que mostraron los últimos Estuardos. Jacobo II, en particular, alardeaba en público de lo qué Carlos II hacía calladamente: despreciar al Parlamento e infiltrarlo de católicos designados directamente por el rey.

para conseguir un mutuo beneficio y seguridad, cuando deje de tener tal tendencia no impondrá ya obligación alguna, ni natural ni moral. Pero, aunque este principio *general* sea sancionado por el sentido común y la práctica de todas las épocas, es ciertamente imposible que las leyes, o incluso la filosofía, establezcan reglas *particulares* para saber cuándo será lícito resistir, solucionando así todo problema al respecto. Esto puede suceder no sólo por lo que respecta al poder supremo; aun en algunas constituciones en que la autoridad legislativa no reside en una sola persona, cabe la posibilidad de que haya un magistrado tan eminente y poderoso que obligue a las leyes a guardar silencio sobre el particular. Este silencio no sería tan sólo efecto del *respeto* hacia esas leyes, sino también de su *prudencia*. En efecto, dada la gran variedad de circunstancias por las que pasa todo gobierno, el ejercicio del poder por parte de un magistrado tan poderoso podrá hacer que en una ocasión sea provechoso para el público lo que en otra sería pernicioso y tiránico. Sin embargo, a pesar de este silencio que guardan las leyes en las monarquías constitucionales, el pueblo si-
564 gue ciertamente conservando su derecho a resistirse, pues hasta los más despóticos gobiernos son incapaces de privar al pueblo de ese derecho. La misma necesidad de autopreservación, y el mismo interés por el bien común, producirán la misma libertad en un caso y en otro. Y además podemos observar que, en los gobiernos mixtos, los casos de resistencia deberán producirse con mucha mayor frecuencia, y deberá haber mayor tolerancia para con los súbditos que se defienden por la fuerza de las armas, que en los gobiernos de tipo absolutista. Así, no solamente cuando el más alto magistrado tome las medidas que sean de suyo altamente perniciosas para el pueblo, sino incluso cuando pretenda inmiscuirse en los demás órganos componentes de la Constitución, extendiendo su poder más allá de los límites legales, será lícito levantarse contra él y destronarlo, a pesar de que el tenor gene-

ral de la ley sea el de juzgar tal resistencia y violencia como ilegal y rebelde. En efecto, además de que no hay nada tan esencial al interés público como la preservación de las libertades públicas, es evidente que, si se ha supuesto que tal gobierno mixto se encuentra ya establecido, todas las partes o miembros de la Constitución deberán tener derecho a su propia defensa y a mantener sus antiguos límites, sin tolerar la injerencia de otra autoridad. De igual modo que la materia habría sido creada en vano si estuviera privada de un poder de resistencia, sin el cual ninguna de sus partes sería capaz de conservar una existencia propia, de modo que todas las cosas se habrían concentrado en un punto único, de la misma forma sería un gran absurdo suponer que el gobierno tiene derecho a ejercer su autoridad sin restricción alguna, o admitir que el poder supremo reside en el pueblo, sin aceptar, en cambio, que éste pueda defenderlo legalmente contra cualquir injerencia. Por tanto, las personas que parecen respetar nuestra forma libre de gobierno y niegan, sin embargo, el derecho a resistir a la autoridad, han renunciado a todas las pretensiones del sentido común y no merecen una respuesta seria.

No es mi intención mostrar en este momento que esos principios generales son aplicables a nuestra última *Revolución* y que todos los derechos y privilegios que deben ser considerados como algo sagrado en una nación libre estuvieron entonces amenazados por el mayor peligro. Me resulta más agradable abandonar este debatido asunto —aunque es dudoso que realmente admita debate— y entregarme a algunas reflexiones **565** filosóficas que surgen naturalmente de ese importante acontecimiento.

En *primer* lugar podemos señalar que si los *lores* y los *comunes,* en nuestra Constitución, y sin que existiera ninguna razón de interés público, depusieran al rey o excluyeran, tras la muerte de éste, al príncipe del trono, cuando tanto por las leyes como por la costumbre establecida debería sucederle, no habría nadie

que tuviese por legal el procedimiento de aquellas personas o que se considerase obligado a aceptarlo. Pero si el rey pierde precisamente derecho de autoridad legal a causa de su proceder injusto o de sus intentos por establecer un poder despótico y tiránico, entonces resulta no solamente lícito moralmente y adecuado a la naturaleza de la sociedad política el destronarlo, sino que incluso nos inclinamos a pensar que los restantes miembros de la Constitución adquieren derecho a excluir del trono a su heredero, pudiendo elegir como sucesor a quien les plazca. Esto se basa en una cualidad muy singular de nuestro pensamiento e imaginación. Cuando un rey pierde su autoridad, su heredero debería encontrarse naturalmente en la misma situación que si el rey hubiera muerto, a menos que haya intervenido también en la tiranía, con lo que perdería su propio derecho de autoridad. Pero, aunque esto pueda parecer razonable, seguimos fácilmente el parecer contrario. En un gobierno como el nuestro, la deposición de un rey es ciertamente un acto que va más allá de toda autoridad común, y constituye una toma ilegal del poder en nombre del bien común que, en el curso ordinario del gobierno, no puede corresponder a miembro alguno de la Constitución. Cuando el bien público es tan grande y evidente que justifica esa acción, el uso lícito de esa licencia nos lleva naturalmente a asignar al *Parlamento* el derecho a tomarse licencias ulteriores; una vez que los antiguos vínculos de las leyes han sido transgredidos con la aprobación general, no somos tan rigurosos que deseemos confinarnos precisamente dentro de sus límites. La mente continúa de un modo natural toda concatenación de acciones, una vez iniciadas; de esta forma, por lo común, no sentimos duda ninguna respecto a nuestro deber luego de haber realizado una primera acción, del tipo que sea. Así, durante la *Revolución,* nadie que encontrara justificable la deposición del padre se creería
566 en absoluto obligado con respecto al hijo, todavía un niño; y, sin embargo, si aquel desgraciado monarca hu-

biese fallecido sin culpa en ese tiempo mientras su hijo era llevado por azar más allá de los mares, no cabe duda de que se habría formado una regencia hasta que el príncipe hubiera alcanzado la mayoría de edad y pudieran serle restituidos sus dominios. Como las más insignificantes propiedades de la imaginación tienen algún efecto en los juicios del pueblo, es una muestra de sabiduría por parte de las leyes y el Parlamento que se aprovecharan de tales propiedades y eligieran los magistrados de uno u otro bando, según que el vulgo les atribuyera naturalmente más autoridad y derecho.

En *segundo* lugar, aunque el advenimiento al trono del *Príncipe de Orange* originara al principio muchas disputas y sus derechos fueran puestos en duda, actualmente no debería parecer cuestionable su autoridad, pues ésta se encuentra ya suficientemente establecida en virtud de los tres príncipes que le han sucedido en el mismo derecho [65]. No hay nada más habitual que esta forma de pensar, aunque a primera vista parezca no haber tampoco nada más poco razonable. En muchas ocasiones, los príncipes *parecen* adquirir su derecho gracias a sus sucesores, al igual que lo adquieren gracias a sus antepasados. El rey que durante todo su reinado sea justamente considerado como usurpador será juzgado por la posteridad como príncipe legítimo, si ha tenido la fortuna de establecer en el trono a su familia, cambiando por completo la antigua forma de gobierno. *Julio César* es tenido por el primer emperador de Roma, mientras que *Sila* y *Mario* (en realidad con iguales derechos) son tratados como tiranos y usurpadores. El tiempo y la costumbre confieren autoridad a toda forma de gobierno y a toda línea sucesoria, y el poder que, en un principio, tenía como sola base la injusticia y la violencia se hace con

---

[65] Se trata, evidentemente, de Guillermo (III) de Orange. Los «tres príncipes» fueron la reina Ana, Jorge I y Jorge II (Electores de Hannover).

el tiempo legítimo y obligatorio. Pero tampoco se detiene aquí la mente, sino que, volviendo sobre sus pasos, transfiere a los predecesores y antepasados el derecho que asigna naturalmente a la posteridad, en cuanto que todos ellos están relacionados entre sí y unidos en la imaginación. El actual *Rey* de *Francia* convierte a *Hugo Capeto* en un príncipe más legítimo que *Cromwell,* del mismo modo que la libertad de
567 que ahora gozan los *holandeses* constituye un argumento nada despreciable en favor de su obstinada resistencia contra *Felipe II*[66].

Sección XI

DE LAS LEYES DE LAS NACIONES[67]

Cuando el gobierno civil se encuentra ya establecido entre la mayor parte de los hombres y han sido formadas distintas sociedades contiguas entre sí, surge entre los estados vecinos una nueva serie de deberes, adecuados al comercio que sostienen unos con otros. Los tratadistas de política nos dicen que, en todo tipo de intercambio, hay que considerar una entidad política como si fuera una sola persona. Es verdad que esta afirmación es justa, en tanto en cuanto que las diferentes naciones necesitan ayudarse mutuamente, igual que las personas privadas, mientras que también su egoísmo y ambición son fuente continua de guerra y discordia. Pero, aunque en este particular

[66] Hugo Capeto (987-996 de reinado) puede ser considerado el primer rey de Francia (sus sucesores ostentaron el título de *Rex francorum*), a pesar de que su poder era sólo nominal. La dinastía se extinguió en 1328 (cf. *nota* 61). Sobre Cromwell, véase *nota* 51 del libro II. Con respecto a los sentimientos de Hume hacia nuestro Felipe II, baste señalar que, algo más arriba (pág. 735), este monarca encarna la figura del tirano, junto a Dionisio y Nerón.

[67] Hume sigue en esta sección los pasos del *De Iure belli et pacis,* de GROCIO. Cf. *nota* 40.

sean las naciones semejantes a los individuos, como en otros aspectos son, sin embargo bien diferentes, no es extraño que se regulen por máximas diferentes, originando así un nuevo conjunto de reglas que denominamos *leyes de las naciones*. Entendemos por esta expresión la inviolabilidad de los embajadores, declaración de guerra, abstención de armas venenosas y otros deberes de este género, evidentemente calculados para favorecer el intercambio peculiar a diferentes sociedades.

Pero, aunque estas reglas se añadan a las leyes naturales, no suponen la abolición completa de estas últimas; puede afirmarse con certeza que las tres reglas fundamentales de la justicia: estabilidad de posesión, su transferencia por consentimiento y cumplimiento de promesas, son deberes lo mismo de los príncipes que de los súbditos. El mismo interés produce el mismo efecto en ambos casos. Allí donde la posesión no sea estable tendrá que existir una guerra perpetua. Donde la propiedad no sea transferida por consentimiento no podrá haber comercio. Y donde las promesas no sean cumplidas no podrán establecerse ligas ni alianzas. Por tanto, los beneficios que suponen 568
la paz, el comercio y la ayuda mutua nos llevan a extender a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que regían para los individuos.

Todo el mundo está de acuerdo en una máxima, refrendada por la práctica en todas las épocas, a pesar de que pocos políticos estén dispuestos a reconocerla. Se dice, en efecto, *que existe un sistema de moral, calculado para los príncipes, que deja mucha mayor libertad que el que debe regir para las personas privadas*. Es evidente que no hay que entender tal cosa como si los deberes y obligaciones públicas tuvieran menor *aplicación;* tampoco hay nadie tan extravagante que afirme que los más solemnes tratados no deben tener valor alguno entre príncipes. En efecto, si firman realmente tratados unos con otros, algún beneficio deberán obtener del cumplimiento de los

acuerdos, con lo que la perspectiva de tal beneficio futuro deberá llevarles a cumplir con su parte, estableciendo de este modo esa ley natural. Lo que la anterior máxima política quiere decir en realidad es, pues, que, aun cuando la moralidad de los príncipes sea de igual *aplicación* que la de los particulares, no tiene, en cambio, la misma *fuerza* y valor, sino que puede ser lícitamente transgredida por un motivo de menor importancia. Por extraña que esta afirmación les pueda resultar a algunos filósofos, es fácil demostrar su validez a partir de los principios por los que hemos explicado el origen de la justicia y la equidad.

Una vez que los hombres han visto por experiencia que es imposible subsistir sin sociedad y que también lo es preservar la existencia de la sociedad mientras den rienda suelta a sus apetitos, el interés que sienten por preservarla se hace tan urgente que inmediatamente ponen límites a sus actos y se imponen la obligación de observar las reglas que hemos denominado *leyes de justicia*. Esta obligación, dictada por el interés, no se detiene aquí, sino que, por el curso necesario de las pasiones y sentimientos, origina la obligación moral del deber, por la cual aprobamos las acciones encaminadas a establecer la paz en la sociedad y censuramos las que tienden a su perturbación. La misma obligación *natural* del interés se produce entre reinos independientes y origina la misma *moralidad;* por tanto, no hay nadie tan moralmente corrompido que apruebe
569 al príncipe que voluntariamente y por propio acuerdo rompe su palabra o viola un tratado. Pero en este punto cabe observar que, a pesar de lo beneficioso —y aun a veces necesario— que resulta el comercio entre los distintos estados, no es con todo tan necesario ni beneficioso como entre individuos, ya que sin intercambio no podría existir en absoluto la naturaleza humana. Por tanto, dado que entre estados diferentes la obligación *natural* de la justicia no es tan fuerte como entre individuos, la obligación *moral,* derivada de la natural, deberá participar de esa misma

debilidad, por lo que originará necesariamente mayor tolerancia para con el príncipe o ministro que engañe a otro, que la que se tendría al caballero particular que faltase a su palabra de honor.

Y si se preguntara *cuál es la proporción que estas dos especies de moralidad guardan entre sí,* contestaría diciendo que ésta es una pregunta a la que nunca podremos dar una respuesta precisa, ni reducir a números la proporción que debamos determinar entre ellas. Puede asegurarse que esta proporción se encuentra sin necesidad de arte ni estudio, como podemos observar en muchos otros ejemplos. La vida práctica en el mundo llega más lejos en la enseñanza de los grados de nuestro deber que la más sutil filosofía que haya podido inventarse. Y esto puede servir como prueba convincente de que todos los hombres tienen una noción implícita del fundamento de las reglas morales concernientes a la justicia natural y civil, y de que saben que esas reglas han surgido meramente en virtud de convenciones humanas y del interés que tenemos en la preservación de la paz y el orden. De otro modo, la disminución del interés no produciría en ningún caso una relajación de la moralidad, ni nos reconciliaría con cualquier transgresión de la justicia entre príncipes y repúblicas más fácilmente que si una tal transgresión tuviera lugar en las relaciones privadas de un súbdito con otro.

Sección XII 570

DE LA CASTIDAD Y LA MODESTIA [68]

La dificultad que puede presentar este sistema concerniente a las leyes de la naturaleza y las naciones se encontrará en la aprobación o censura universal que

---

[68] Esta sección sirve para confirmar en un tema específico las posiciones generales anteriores (artificialidad de las virtu-

deberá seguir a la observancia o transgresión de esas leyes. También es posible que alguien considere que tal cosa no está suficientemente explicada sobre la base del interés general de la sociedad. Para suprimir en lo posible todo reparo de este género examinaré ahora otro grupo de deberes, a saber: la *modestia* y *castidad,* que convienen al bello sexo. Estoy seguro de que esas virtudes se mostrarán como ejemplos aún más palmarios de la operación de los principios en que tantas veces he insistido.

Algunos filósofos atacan con gran vehemencia las virtudes femeninas, y se imaginan haber hecho grandes progresos, detectando los errores populares, cuando pueden probar que no existe fundamento natural para toda esa modestia exterior que exigimos en las expresiones, forma de vestir y comportamiento del bello sexo. No creo que necesite tomarme el trabajo de insistir en asunto tan obvio, de modo que pasaré sin más preámbulos a examinar el modo en que tales nociones se originan a partir de la educación, las convenciones voluntarias de los hombres y el interés de la sociedad.

Cualquiera que examine la gran duración y debilidad de la infancia en el hombre, así como el cuidado con que ambos sexos atienden naturalmente a su descendencia, se dará fácilmente cuenta de que es necesaria la existencia de una unión del varón y la hembra en pro de la educación de los hijos. Y también notará que esta unión debe ser de duración considerable [69]. Pero, si se quiere inducir a los hombres a imponerse a sí mismos esta restricción, haciéndoles cargar gustosos con todas las fatigas y costes que esto implica, es necesario que tengan la seguridad de

des sociales), al igual que II, II, 11, sobre el amor sexual, se presentaba como confirmación del sistema de las pasiones.

[69] Esta concepción se enlaza armónicamente con el estudio general de II, II, 11, y con la doctrina del «natural apetito sexual» y el cuidado de la prole, como génesis de la vida social (véase *supra,* pág. 654).

que los hijos son realmente suyos, y de que, cuando 571
dan salida a su amor y ternura, su instinto natural no se dirige a un objeto equivocado. Ahora bien, basta examinar la estructura del cuerpo humano para ver que por parte del hombre esta seguridad es muy difícil de alcanzar y que, dado que en la copulación sexual el principio generativo pasa del hombre a la mujer, cabe muy fácilmente error por parte del primero, aunque ello sea absolutamente imposible por parte de la segunda. De esta observación anatómica, tan trivial, se deriva la gran diferencia existente en la educación y deberes de los dos sexos.

Si un filósofo examinase el asunto *a priori*, razonaría del siguiente modo: los hombres se ven inducidos a trabajar por el mantenimiento y educación de sus hijos a causa de que se hallan convencidos de que, efectivamente, son suyos; por tanto, es razonable y aun necesario darles alguna seguridad sobre el particular. Esta seguridad no puede consistir exclusivamente en la imposición de severos castigos a las transgresiones de la fidelidad conyugal por parte de la esposa, pues estos castigos públicos no pueden ser infligidos sin prueba legal, difícil de obtener en este caso. ¿Qué restricción impondremos entonces a las mujeres para contrarrestar una tentación tan fuerte como la que tienen por la infidelidad? No parece que sea posible otra restricción sino la de castigarlas por medio de la mala fama o reputación; en efecto, este castigo ejerce una poderosa influencia sobre la mente humana. Al mismo tiempo, la gente practica la maledicencia en base a suposiciones, conjeturas y pruebas que nunca serían admitidas ante un tribunal. A fin de obligar, pues al sexo femenino a guardar la debida compostura unimos a su infidelidad un peculiar grado de infamia, superior al originado meramente por lo inmoral de la falta; hay que señalar que del mismo modo alabamos a la mujer por su castidad.

Pero, aunque éste sea un muy fuerte motivo de fidelidad, nuestro filósofo descubriría en seguida que

ello, por sí solo, no cumple este propósito. Toda criatura humana, y especialmente si es del sexo femenino, se inclina a pasar por alto los motivos remotos en favor de cualquier tentación presente. Pero la tentación es en este caso la más fuerte que imaginarse pueda; los pasos que llevan al placer son insensibles y seductores, y una mujer encuentra fácilmente —o se jacta de encontrar— ciertos medios que aseguren su
572 reputación, impidiendo todas las perniciosas consecuencias del disfrute de sus placeres. Es necesario, por consiguiente, que, además de la infamia que acompaña a tales excesos, exista también un cierto retraimiento o temor previo que pueda impedir los primeros pasos y produzca en el sexo femenino un sentimiento de repugnancia hacia toda expresión, postura o libertades que tengan referencia inmediata a ese placer.

Tales serían los razonamientos de nuestro filósofo especulativo. Sin embargo, estoy convencido de que, si él no tuviera un perfecto conocimiento de la naturaleza humana, se inclinaría a considerar todos esos argumentos como especulaciones quiméricas, estimando que la infamia que lleva consigo la infidelidad, y el retraimiento de todos los pasos que conducen a esa falta, son principios que serían más de desear que de esperar se realicen en este mundo. ¿Cómo persuadir a la humanidad, diría, de que la transgresión del deber conyugal es más infamante que cualquier otra especie de injusticia, cuando es evidente que estas faltas son más excusables, dado lo intenso de la tentación? ¿Y qué posibilidad existirá de producir retraimiento, ante la proximidad de un placer hacia el que la naturaleza ha infundido una inclinación tan fuerte, inclinación que, por otra parte, es absolutamente necesaria para cumplir con el fin de la propagación de la especie?

Pero los razonamientos especulativos, que tantos trabajos cuestan a los filósofos, con frecuencia son realizados por la gente de un modo natural y sin reflexionar, de la misma forma que dificultades aparen-

temente insolubles en teoría son fácilmente solventadas en la práctica. Quienes tienen interés en que la mujer sea fiel, desaprueban naturalmente su infidelidad y cuanto se relaciona con esa falta. Quienes no están directamente interesados en ello se dejan llevar por la corriente. La educación se adueña de las dúctiles mentes del bello sexo en la infancia. Y una vez establecida una regla general de este tipo, los hombres son propensos a extenderla más allá de los principios de que surgió. Así, los solteros, aun siendo viciosos, no sólo no prefieren ejemplos de lascivia o impudicia en las mujeres, sino que se irritan ante ello. Y, aunque todas estas máximas muestren una clara referencia a la generación, ni siquiera las mujeres que no están ya
en edad de tener hijos tienen más privilegios a este 573
respecto que las que están en la flor de su juventud y belleza. Es indudable que los hombres tienen una noción implícita de que todas estas ideas de modestia y decencia están relacionadas con la generación, dado que estas mismas leyes no rigen *con la misma fuerza* para el sexo masculino, donde este motivo no se da. La excepción es en este caso obvia y aplicable a todos los hombres, y está basada en una diferencia fácilmente apreciable, que produce una evidente separación y distinción de ideas. Pero como éste no es el caso por lo que respecta a las diferentes edades de la mujer, por esta razón la regla se extiende más allá del principio original —a pesar de que los hombres son conscientes de que estas nociones están basadas en el interés público— y nos lleva a aplicar las ideas de modestia a todas las mujeres, desde su primera infancia hasta la más extrema vejez y postración.

El valor, que es en lo que los hombres cifran su honor, deriva en gran medida su mérito de algo convencionalmente admitido, al igual que la castidad entre las mujeres; sin embargo, el valor tiene también alguna base en la naturaleza, como veremos posteriormente.

En cuanto a las obligaciones que la castidad impone

al sexo masculino, cabe observar que, de acuerdo con las nociones generales de la gente, esas obligaciones guardan aproximadamente la misma proporción, con las que tienen las mujeres, que la proporción de la obligatoriedad de las leyes de las naciones guarda con la de las leyes naturales. Va en contra del interés de la sociedad civil el que los hombres tengan *plena* libertad para entregar sus apetitos al placer sexual; pero como este interés es más débil que el existente en el caso del sexo femenino, la obligación moral que origina deberá ser proporcionalmente más débil. Para probar tal cosa no tenemos más que apelar a la práctica y opiniones de todas las naciones y épocas.

PARTE III 574

De las demás virtudes y vicios

Sección I

DEL ORIGEN DE LAS VIRTUDES Y VICIOS NATURALES

Pasamos ahora a examinar las virtudes y vicios totalmente naturales e independientes de los proyectos y artes de los hombres. Con su examen concluiremos este sistema de la moral.

El impulso fundamental o principio motor de la mente humana es el placer o el dolor; cuando estas sensaciones desaparecen de nuestro pensamiento y sensibilidad, somos casi totalmente incapaces de experimentar pasión o acción, deseo o volición. Los efectos más inmediatos del placer y el dolor son los movimientos mentales de acercamiento y evitación, que se presentan como volición, deseo y aversión, tristeza y alegría, esperanza y miedo, según que el placer o el dolor cambien de situación y resulten probables o improbables, ciertos o inciertos, o sean considerados como estando fuera de nuestro poder por el momento. Cuando los objetos que causan placer o dolor adquieren además una relación con nosotros mismos o con otros, continúan suscitando deseo y aversión, tristeza y alegría, pero causan al mismo tiempo las pasiones indirectas de orgullo y humildad, amor y odio, que tienen en este caso una doble relación de impresiones e ideas con el dolor y el placer.

Ya hemos visto que las distinciones morales depen-

den por completo de ciertos sentimientos peculiares de dolor y placer, y que toda cualidad mental existente en nosotros o en otras personas que nos produzca
575 satisfacción al contemplarla o reflexionar sobre ella es, desde luego, virtuosa, de modo análogo a como toda cosa de este género que produzca desagrado será viciosa. Ahora bien, dado que toda cualidad que, existiendo en nosotros o en los demás, produzca placer, causa siempre orgullo o amor —y si produce desagrado suscita humildad u odio—, se sigue que estos dos extremos deberán ser considerados como equivalentes por lo que respecta a nuestras cualidades mentales; es decir, la *virtud* corresponderá al poder de producir amor u orgullo, y el *vicio,* al poder de producir humildad u odio. En todos los casos deberemos juzgar el uno en razón del otro, de modo que podemos considerar virtuosa a una *cualidad* mental cuando causa amor u orgullo, y viciosa, cuando causa odio o humildad.

Pero el hecho de que una *acción* sea virtuosa o viciosa se debe tan sólo a que es signo de alguna cualidad o carácter. Esa acción tiene que depender de principios estables de la mente, que se extienden por toda la conducta y forman parte del carácter personal. Las acciones que no proceden de un principio constante no tienen influencia alguna sobre el amor o el odio, el orgullo o la humildad y, en consecuencia, nada tienen que ver con la moral.

Esta reflexión es evidente de suyo y merece que se le conceda la mayor importancia en el asunto presente. Cuando investigamos sobre el origen de la moral, en ningún caso tenemos que examinar una acción aislada, sino precisamente la cualidad o carácter de que se derive dicha acción. Sólo esto es lo suficientemente *duradero* para afectar a nuestros sentimientos sobre las personas. Es verdad que las acciones son mejores indicadores del carácter que las palabras [70] e in-

70 Cf., sin embargo, I, III, 13; pág. 232: «Una falta

cluso más que los deseos y sentimientos, pero sólo en tanto que indicadores van acompañados de amor u odio, elogio o censura.

Para descubrir el verdadero origen de la moral y el del amor u odio, que se manifiesta a partir de las cualidades mentales, deberemos examinar a fondo el problema y comparar entre sí algunos principios que ya han sido expuestos y explicados.

Podemos comenzar examinando de nuevo [71] la naturaleza y fuerza de la *simpatía*. Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás. Del 576
mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de estos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causan producen, con lo que se ve movida por una emoción similar. Si me encontrara ahora presenciando una de las más terribles intervenciones quirúrgicas, es seguro que, aun antes de que ésta comenzase, la preparación de los instrumentos, la colocación ordenada de los vendajes, el poner al fuego los hierros y todos los signos de ansiedad e inquietud del paciente y los asistentes, tendrían gran efecto sobre mi mente y despertarían los más intensos senti-

---

dicha de palabra es por lo común más abierta y se distingue con más facilidad que otra en las acciones, las cuales admiten muchas circunstancias atenuantes y no revelan con tanta claridad la intención y opiniones del que la hace.»

[71] Cf. II, I, 11 *passim;* II, II, 6; pág. 576 y la *nota* 42 del libro II.

mientos de compasión y terror. Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas,* en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía.

Nuestro sentido de la belleza depende en gran medida de este principio: el objeto que tiende a producir placer en su propietario es siempre considerado como bello, del mismo modo que todo objeto que tiende a producir dolor es desagradable y feo. Así, la comodidad de una casa, la fertilidad de un campo, el vigor de un caballo o la capacidad, seguridad y ligereza de un navío es lo que constituye principalmente la belleza de esos distintos objetos[72]. En este caso, el objeto que se tiene por bello place únicamente por su tendencia a producir un cierto efecto, consistente en el placer o provecho que proporciona a otra persona. Ahora bien, el placer de un extraño con quien no tenemos amistad nos agrada sólo por simpatía. Es, pues, a este principio al que se debe la belleza que encontramos en toda cosa útil. La siguiente reflexión nos hará ver sin dificultad hasta qué punto es importante este elemento de la belleza: cuando un objeto tienda a
577 producir placer en su propietario o, en otras palabras, cuando sea la *causa* propia del placer, es seguro que gustará también a quien lo observe, por medio de una sutil simpatía con el propietario. La mayoría de las obras de arte son estimadas como bellas según lo adecuadas que sean al uso del hombre; incluso muchas producciones de la naturaleza derivan su belleza de ese origen. En la mayor parte de los casos, la hermosura y la belleza no son cualidades absolutas, sino relativas, y no nos placen sino por su tendencia a producir un fin agradable *.

---

[72] Sobre la reducción de la belleza a utilidad, cf. nuestra *nota* 60 del libro II.

* Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero *species* ab

Este mismo principio origina en muchos casos nuestros sentimientos morales, además de los de la belleza. No hay virtud más apreciada que la justicia, ni vicio más detestado que la injusticia. Y tampoco hay cualidades que manifiesten mejor un carácter, sea amable u odioso. Ahora bien, la justicia es una virtud moral simplemente por su tendencia al bien de la humanidad, y de hecho no es sino una invención artificial para alcanzar dicho propósito. Lo mismo puede decirse de la obediencia a la autoridad, de las leyes de las naciones, de la modestia y de la cortesía. Todas estas cosas son meras invenciones humanas creadas con vistas al interés de la sociedad. Y dado que en todas las naciones y épocas han ido siempre acompañadas por un sentimiento moral muy intenso, debemos admitir que basta reflexionar sobre la tendencia de un carácter o cualidad mental para que experimentemos sentimientos de aprobación y censura. Ahora bien, como los medios adecuados a un fin sólo pueden resultar agradables cuando el fin lo sea también y como el bien de la sociedad —en donde no está comprometido nuestro propio interés ni el de nuestros amigos— nos place sólo por simpatía, se sigue que la simpatía constituye el origen del aprecio que experimentamos hacia todas las virtudes artificiales.

Así, es manifiesto *que* la simpatía es un principio muy poderoso en la naturaleza humana, *que* tiene gran influencia en nuestro sentido de la belleza y *que* origina el sentimiento moral en todas las virtudes artifi-

---

utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici judicii est. *Quinct.* Lib. 8 [73].

[73] QUINTILIANO: *De Institutione Oratoria,* libro VIII, capítulo 3: «Mayor prestancia tiene el caballo cuyos miembros son finos y estrechos, pero que también es más veloz. El atleta, cuyos músculos ha abultado el ejercicio, posee una más hermosa figura, pero, al mismo tiempo, está además mejor preparado para la lucha. A decir verdad, nunca la *apariencia* está separada de la *utilidad*. Mas para discernir esto es preciso un juicio moderado.»

578 ciales. Partiendo de estos puntos, cabe suponer que la simpatía origine también muchas de las restantes virtudes y que sea la tendencia al bien de la humanidad lo que haga merecedora de nuestra aprobación a una cualidad mental. Esta conjetura se convertirá en certeza cuando veamos que la mayoría de las cualidades a las que damos *naturalmente* nuestra aprobación tienen efectivamente esa tendencia y convierten al hombre en un digno miembro de la sociedad, mientras que las cualidades *naturalmente* censuradas por nosotros muestran la tendencia contraria y hacen que cualquier relación con esa persona sea peligrosa o desagradable. Habiendo encontrado, en efecto, que tales tendencias poseen fuerza suficiente para producir los más intensos sentimientos morales, en ningún caso será razonable buscar aquí alguna causa de aprobación o censura, pues constituye una máxima inviolable en filosofía que, cuando basta una determinada causa para explicar un efecto, debemos darnos por satisfechos con ella, ya que no se deben multiplicar las causas sin necesidad. Hemos efectuado con éxito algunos experimentos acerca de las virtudes artificiales y hemos visto en ellos que la tendencia de las cualidades al bien de la sociedad es la *sola* causa de nuestra aprobación, sin que quepa sospechar la intervención de otro principio. A partir de esto hemos conocido la fuerza de ese principio de simpatía, y, por ello, allí donde ese principio pueda darse, y la cualidad aprobada sea realmente beneficiosa para la sociedad, un verdadero filósofo no exigirá más principios para explicar los más intensos sentimientos de aprobación y aprecio [74].

Nadie puede dudar de que muchas virtudes natura-

---

74 La extrapolación del principio de simpatía, haciéndolo válido para *todas* las virtudes (cf. *nota* 99), se debe a la aplicación de la *Regla 4* para juzgar de causas y efectos (I, III; 14; pág. 258). Ya en el estudio de las pasiones indirectas había empleado Hume la regla: «Ahora bien, aquello que descubro es verdad en algunos casos, *supongo* que también lo es en todos» (II, 1, 5; pág. 401 y la correspondiente *nota* 18).

les tengan también esta tendencia a contribuir al bien de la sociedad. Afabilidad, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad son las cualidades morales más importantes y son llamadas por lo común virtudes *sociales,* a fin de indicar su tendencia al bien social. Tanto es así que algunos filósofos han descrito [75] todas las distinciones morales como efecto del arte y la educación, pues es, dicen, la habilidad de los políticos la que intenta poner freno a los hombres en favor del bien público por medio de las nociones del honor y la infamia. Pero este sistema no está de acuerdo con la experiencia. En *primer* lugar existen otras virtudes y vicios además de las que muestran esa tendencia en favor o en contra del pro- **579**
vecho público. En *segundo* lugar, si los hombres no tuvieran un sentimiento natural de aprobación y censura nunca podría ser éste despertado por los políticos, ni serían más inteligibles las palabras *laudable, elogioso, censurable* y *odioso* que si estuvieran en una lengua totalmente desconocida para nosotros, como ya hemos señalado anteriormente [76]. Pero, aunque ese sistema sea erróneo, puede enseñarnos que las distinciones morales surgen en gran medida de la tendencia que muestran cualidades y caracteres para con los intereses de la sociedad, y que es nuestra preocupación por tal interés lo que nos lleva a censurar o aprobar a aquéllos. Ahora bien, no tenemos una preocupación tan amplia por la sociedad más que en virtud de la simpatía, y, por consiguiente, es este principio el que nos pone tan fuera de nosotros mismos que hace que el carácter de los demás nos produzca el mismo placer o desagrado que si mostrara una tendencia en favor o en contra de nuestro propio provecho.

La única diferencia entre las virtudes naturales y la justicia está en que el bien resultante de las primeras surge de cada acto singular y es objeto de alguna pa-

---

[75] Mandeville, en *The Fable of Bees.* Cf. *nota* 53.

[76] Cf. III, II, 2; *supra,* pág. 672 y la nota 34.

sión natural, mientras que un acto singular de justicia, considerado en sí mismo, puede ser muchas veces contrario al bien común: es solamente la concordancia de la humanidad en un esquema o sistema de conducta general lo que resulta provechoso. Cuando ayudo al necesitado, son mis sentimientos naturales humanitarios los que me mueven, y hasta donde llegue mi ayuda habré procurado la felicidad de mis semejantes. Pero si examinamos todos los casos que se presentan a un tribunal de justicia, encontraremos que, considerando cada caso por separado, con igual frecuencia será un caso de humanidad el fallar en contra de las leyes de justicia que el conformarse a ellas. Los jueces quitan el dinero del pobre para dárselo al rico, dan al disoluto lo que el laborioso ha producido, y ponen en manos del vicioso los medios de causar daño, tanto a sí mismo como a otros. Por el contrario, considerado en su conjunto, el esquema de la ley y la justicia es beneficioso para la sociedad. Y fue con la intención de alcanzar estos beneficios por lo que los hombres establecieron la justicia mediante una convención voluntaria. Una vez establecida por estas convenciones, se ve acompañada *naturalmente* por un fuerte sentimiento
580 moral, que no podrá deberse a otra cosa que a nuestra simpatía hacia los intereses de la sociedad. No necesitamos de otra razón para comprender el aprecio que acompaña a las virtudes naturales tendentes al bien común.

Aún debo añadir que varias circunstancias hacen que esta hipótesis sea válida con mucha mayor probabilidad en el caso de las virtudes naturales que en el de las artificiales. Es cierto que la imaginación se ve afectada con más intensidad por lo particular que por lo general y que los sentimientos son siempre más difícilmente excitados cuando sus objetos son en alguna medida vagos e indeterminados. Ahora bien, no es cada acto particular de justicia lo que resulta beneficioso para la sociedad, sino el esquema o sistema total. Y es posible que tampoco sea ninguna persona deter-

minada y que nos interese la que obtenga algún provecho de la justicia, sino la sociedad en su conjunto. En cambio, todo acto particular de generosidad o de ayuda al necesitado e indigente resulta beneficioso, y beneficioso además para una persona determinada y que realmente lo merece. Por tanto, es natural pensar que las tendencias de esta última virtud afectarán con mayor intensidad nuestros sentimientos y exigirán más nuestra aprobación que la primera. Y, por consiguiente, dado que encontramos que la aprobación de la primera virtud se debe a las tendencias que manifiesta, la misma causa podremos asignar, y con mayor razón, a la aprobación de la segunda. Cuando en un conjunto de efectos similares podamos descubrir la causa de uno de ellos, deberemos extender dicha causa a todos los demás efectos que puedan ser explicados por ella. Y haremos esto con tanta más razón cuanto más vayan acompañados esos otros efectos por circunstancias peculiares que faciliten la actuación de la causa.

Antes de seguir adelante, debo señalar dos interesantes circunstancias a este respecto, que podría tomarse por objeciones al presente sistema. La primera puede ser explicada del modo siguiente: cuando una calidad o un carácter tiende al bien de la humanidad, nos resulta agradable y, en consecuencia, lo aprobamos, dado que presenta una idea vivaz de placer que nos afecta por simpatía y que ya en sí misma constituye una especie de placer. Pero como esta simpatía está sujeta a muchas variaciones, podría pensarse que también nuestros sentimientos morales admiten todas 581
esas variaciones. Las personas que nos son cercanas nos resultan más simpáticas que las lejanas; nuestros conocidos nos son más simpáticos que los extraños; nuestros compatriotas, más que los extranjeros. Y, sin embargo, a pesar de esta variación en nuestra simpatía damos una misma aprobación a las mismas cualidades morales en *China* y en *Inglaterra*. Estas cualidades son manifiestamente igual de virtuosas y exigen el mismo aprecio por parte de un observador prudente.

La simpatía varía sin que lo haga nuestro aprecio. Por consiguiente, nuestro aprecio no depende de la simpatía.

A esta objeción respondo diciendo que lo más seguro es que nuestra aprobación de cualidades morales no proceda de la razón o de cualquier comparación de ideas, sino que se deba enteramente a un gusto moral y a ciertos sentimientos de placer o disgusto que surgen al examinar y contemplar ciertas cualidades o caracteres particulares. Ahora bien, es evidente que, con independencia de su origen, esos sentimientos deberán variar según la distancia o contigüidad de los objetos, y que yo no puedo sentir el mismo intenso placer por las virtudes de una persona que vivió en *Grecia* hace dos mil años que el que siento por las virtudes de un familiar o conocido. Con todo, yo no digo que aprecie más al uno que al otro; por consiguiente, si constituye una objeción el que varíe el sentimiento sin que lo haga el aprecio, esa objeción deberá tener la misma fuerza contra cualquier otro sistema distinto al de la simpatía. Sin embargo, si consideramos el asunto correctamente veremos que no tiene fuerza en absoluto y que solventar esa dificultad es lo más sencillo del mundo. Nuestra situación con respecto a personas y cosas está sometida a una continua fluctuación: cualquier hombre que nos es extraño en un determinado momento puede llegar a tener en poco tiempo una íntima relación con nosotros. Además, todo individuo tiene una posición determinada con respecto a las demás personas. Y sería imposible que pudiéramos conversar con alguien en términos razonables si cada uno de nosotros juzgara acerca de caracteres o personas solamente desde el ángulo de nuestro peculiar punto de vista. Por tanto, y para que no se produzcan esas continuas *contradicciones* y podamos establecer un juicio más *constante* sobre cualquier asunto, convenimos en mirarlo desde algún pun-
582 to de vista *estable* y *general,* de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con inde-

pendencia de nuestra real situación en ese momento [77]. De modo análogo, la belleza externa es determinada exclusivamente sobre la base del placer que ocasiona, y es evidente que un rostro agraciado no puede proporcionarnos tanto placer cuando la persona está a veinte pasos de nosotros como cuando está más cerca. Sin embargo, no decimos por ello que nos parezca menos hermoso, ya que sabemos el efecto que debe tener en tal posición, y mediante esa reflexión corregimos la apariencia del momento.

Por lo general, todos nuestros sentimientos de censura o alabanza son variables y dependientes de nuestra proximidad o lejanía con respecto a la persona censurada o alabada, así como de la disposición de nuestro ánimo en ese momento. Sin embargo, en nuestras apreciaciones generales hacemos abstracción de esas variaciones y seguimos aplicando las expresiones que muestran nuestro agrado o desagrado de la misma manera que si permaneciéramos en un punto de vista fijo. La experiencia nos enseña bien pronto cómo corregir nuestros sentimientos o, por lo menos, nuestro lenguaje allí donde los sentimientos son más tenaces e inalterables. Si nuestro criado es diligente y digno de confianza podrá despertar en nosotros sentimientos de amor y afecto más intensos que los que despierta *Marco Bruto* en la historia [78], pero nunca decimos por ello que el carácter del primero es más loable que el del segundo, pues sabemos que si nos fuera posible tener tanta relación con ese célebre patriota como la que tenemos con nuestro criado, aumentaría en más alto grado nuestra admiración y afecto. Correcciones

---

[77] Cf. III, I, 2; *supra*, pág. 638 y la *nota* 19.

[78] Ya desde 1579 circulaba una traducción (indirecta, de la versión francesa de Amyot, París 1550) que Sir Thomas North había hecho de las *Vidas*, de PLUTARCO, y que pudo utilizar Hume (en esta época no dominaba bien el griego; cf. *Autobiografía*, pág. 10). Sin embargo, su valoración de Marco Bruto hace pensar más bien en el *Julio César*, de SHAKESPEARE (publicado en 1623). También es posible que se guiara simplemente por la obra de St. Evremond (cf. *nota* 87).

similares hay que realizar por lo que respecta a los sentidos: de hecho sería imposible hacer uso siquiera del lenguaje, o comunicarnos nuestros sentimientos unos a otros, si no corrigiéramos las apariencias momentáneas de las cosas y no viésemos más allá de nuestra situación presente.

Por consiguiente, es la influencia que los caracteres o cualidades tienen sobre quienes están en alguna relación con sus poseedores la que nos lleva a censurarlos o aprobarlos, sin cuidarnos de si quienes muestran esas cualidades son conocidos o extraños, compatriotas o extranjeros. Más aún: pasamos por alto incluso nuestro propio interés cuando establecemos estas apreciaciones generales, y no nos parece incorrecto
583 que alguien se oponga a una pretensión nuestra cuando es su propio interés el que se ve particularmente afectado. Aceptamos la existencia de un cierto grado de egoísmo en los hombres, pues sabemos que es inseparable de la naturaleza humana e inherente a nuestra forma de ser y constitución. Y es mediante esta reflexión como corregimos esos sentimientos de censura que surgen con tanta naturalidad en cuanto encontramos la menor oposición a nuestros intereses.

Sin embargo, aunque el principio general de nuestra censura o alabanza sea corregido por estos otros principios, es cierto que estos últimos no resultan totalmente eficaces y que en muchas ocasiones nuestras pasiones no concuerdan exactamente con la presente teoría. Es raro que los hombres estimen de corazón lo que les es extraño y no redunda en absoluto en su provecho particular; no menos raro es encontrar personas que lleguen a perdonar que otro se oponga a sus propios intereses, por justificable que pueda ser esa oposición vista desde las reglas generales. En estos casos nos conformamos con decir que la razón requiere una conducta imparcial de esta naturaleza, pero que nos es difícil someternos a ella, y que nuestras pasiones no obedecen fácilmente las decisiones de nuestro juicio. Esta forma de hablar se entenderá

mejor si recordamos lo dicho anteriormente[79] acerca de esa *razón* susceptible de oponerse a nuestra pasión y que, según hemos visto, en realidad no es otra cosa que una serena determinación de las pasiones, fundada en alguna consideración o reflexión sobre algo distante. Cuando nos hacemos una idea de alguien sobre la mera base de la tendencia de su carácter a contribuir a nuestro propio provecho o al de nuestros amigos, encontramos tantas contradicciones a los sentimientos que experimentamos en la conversación y la vida en común, y tal incertidumbre por los incesantes cambios de nuestra situación que buscamos otro criterio de mérito o demérito que no admita tan grandes variaciones. Liberados de este modo de nuestra tendencia primera, no podemos determinar después nuestros juicios por otro medio que resulte tan conveniente como por una simpatía con quienes tienen relación con la persona que estamos considerando. Todo esto está lejos de ser tan intenso y vivaz como cuando es nuestro propio interés, o el de nuestros amigos, el que
se ve implicado, ni tampoco tiene igual influencia en **584**
nuestros sentimientos de amor u odio. Pero como, en cambio, está conforme con nuestros principios generales y desapasionados, se dice que tiene también autoridad sobre nuestra razón y que dirige nuestros juicios y opiniones. Una mala acción nos parece igual de censurable si la hemos conocido por la historia que si ha tenido lugar cerca de nosotros y hace unos días. Esto significa que sabemos por reflexión que esa primera acción habría despertado sentimientos tan fuertes de desaprobación como la última, en caso de hallarse en las mismas condiciones de tiempo y espacio.

Paso ahora a la *segunda* circunstancia notable que me había propuesto explicar. Cuando alguien es de un carácter tal que su tendencia natural beneficia a la sociedad, juzgamos que esa persona es virtuosa, y nos produce placer contemplar su carácter, aunque no le

[79] Cf. II, III, 3; pág. 564 y la correspondiente nota 101.

sea posible hacerse patente por circunstancias particulares que incapaciten a esa persona para prestar servicios a sus amigos y país. Aun en harapos, la virtud sigue siendo virtud, y el amor que su contemplación origina sigue acompañando a un hombre en la cárcel o en el destierro, aun cuando la virtud misma no pueda ya ejercitarse y esté perdida para el mundo. Ahora bien, cabe pensar que esto constituya una objeción contra el presente sistema. La simpatía nos hace interesarnos por el bien de la humanidad. Pero si la simpatía fuera la fuente de nuestro aprecio por la virtud, ese sentimiento de aprobación podría darse solamente allí donde la virtud alcanza realmente sus propósitos y es beneficiosa para la humanidad. Cuando no cumple con su fin será tan sólo un medio imperfecto y, por ello, no adquirirá nunca mérito alguno de ese fin. La bondad del fin puede conferir mérito solamente a los medios que sean de suyo completos y produzcan efectivamente el fin deseado.

A esta objeción podemos replicar que, cuando un objeto es apropiado en todas sus partes para alcanzar un fin agradable, nos produce naturalmente placer y es considerado como bello, aun cuando carezca de algunas circunstancias externas que lo harían absolutamente eficaz. Es suficiente con que todos los elementos necesarios se hallen en el objeto mismo. La casa proyectada juiciosamente para facilitar todas las comodidades de la vida diaria nos será grata por tal razón, a pesar de que quizá seamos conscientes de que nadie
585 va a vivir nunca en ella. Un suelo fértil y un clima agradable nos serán placenteros cuando pensemos en la felicidad que darían a sus habitantes, a pesar de que en este momento el país esté desierto y deshabitado. El hombre cuyos miembros y figura prometan vigor y actividad será considerado bien parecido, aun cuando esté condenado a prisión perpetua. La imaginación tiene un grupo de pasiones de que dependen en gran medida nuestros sentimientos de belleza. Estas pasiones son movidas por grados de vivacidad y vigor in-

feriores a la *creencia* y, por tanto, independientes de la existencia real de sus objetos. Cuando un carácter es apropiado por todos conceptos para resultar provechoso a la sociedad, la imaginación pasa fácilmente de la causa al efecto sin preocuparse de que todavía falten algunas circunstancias necesarias para que la causa sea completa. Las *reglas generales* originan una especie de probabilidad que a veces influye sobre el juicio y siempre sobre la imaginación [80].

Es verdad que cuando la causa es completa, y una buena disposición se ve acompañada de buena fortuna, haciendo de tal disposición algo realmente provechoso para la sociedad, produce en el observador un placer más intenso y se ve acompañada por una simpatía más viva. Nos vemos afectados por ella en el más alto grado y, sin embargo, no decimos que sea más virtuosa o que la tengamos en mayor aprecio. Sabemos que un revés de fortuna puede hacer que la disposición benevolente quede sin fuerza alguna. Y por ello es por lo que distinguimos en lo posible entre la fortuna y la disposición. Sucede aquí lo mismo que cuando corregimos los diferentes sentimientos de virtud a causa de las diferentes distancias a que la virtud esté de nosotros. No siempre las pasiones siguen nuestras correcciones, pero éstas sirven suficientemente para regular nuestras nociones abstractas; y son esas correcciones las únicas tenidas en cuenta en nuestras apreciaciones generales de los grados de vicio y virtud.

Los críticos literarios han observado que todas las palabras u oraciones difíciles de pronunciar resultan desagradables al oído. No existe a este respecto diferencia alguna entre su audición o la lectura para uno mismo. Cuando repaso un libro con la vista, me imagino todas las palabras como si las oyera; y, del mismo modo, penetro por la fuerza de mi imaginación en el 586
desagrado que la pronunciación originaría en el ha-

[80] Sobre la distinción entre juicio e imaginación, con respecto a las reglas generales, véase I, III, 13; págs. 227 y sigs.

blante. El desagrado no corresponde a nada real, pero como esa composición verbal tiende naturalmente a producirlo, logra afectar la mente con un sentimiento de malestar, haciendo que el discurso resulte áspero y desagradable. Este es un caso similar a aquel en que una cualidad real pierde su fuerza por alguna circunstancia casual y se ve privada de su natural influencia sobre la sociedad.

Partiendo de estos principios, podemos solventar fácilmente cualquier contradicción aparente entre la *simpatía general* de que dependen nuestros sentimientos sobre la virtud y la *generosidad limitada* natural a los hombres, como tantas veces he dicho [81], y que, según los razonamientos anteriores, presuponen la justicia y la propiedad. Cuando alguien contempla un objeto desagradable, mi simpatía hacia esa persona puede proporcionarme un sentimiento de malestar y desaprobación, a pesar de que yo no esté dispuesto a sacrificar nada que pueda servir a mi propio interés o a contrariar ninguna de mis pasiones en beneficio de aquel hombre. Puede resultarme desagradable una casa por lo poco apropiada que sea para su dueño, aunque no esté dispuesto a entregar ni un chelín para su reforma. Si se quiere que dirijan nuestras pasiones, los sentimientos tienen que llegar al corazón; pero para ejercer influencia sobre nuestro gusto no necesitan ir más allá de la imaginación. Un edificio resulta feo y desagradable cuando parece mal acabado y poco seguro, a pesar de que estemos plenamente convencidos de la solidez de la construcción. Lo que origina este sentimiento de desaprobación es una variante del miedo, pero la pasión no es la misma que la experimentada cuando se nos obliga a pararnos junto a una pared que sabemos realmente insegura y a punto de derrumbarse. Las *tendencias aparentes* de los objetos afectan la mente, y las emociones que producen en ella son parecidas a las debidas a las *consecuencias*

---

[81] Cf., por ejemplo, III, II, 2 *passim*.

reales de los objetos; el modo de experimentarlas es, en cambio, diferente. Es más, estas emociones se sienten de un modo tan diferente que en muchas ocasiones pueden ser contrarias entre sí, aunque no se destruyan mutuamente. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando las fortificaciones de una ciudad enemiga son consideradas como bellas en razón de su solidez, 587
a pesar de que por otra parte deseemos su completa destrucción. La imaginación se adhiere a la apreciación *general* de las cosas y distingue entre los sentimientos que éstas producen y los procedentes de nuestra particular situación del momento.

Si examinamos los panegíricos que comúnmente se hacen de los grandes hombres, hallaremos que la mayoría de las cualidades que se les atribuyen pueden ser divididas en dos clases: las que les hicieron intervenir en la vida de la sociedad y las que les hicieron útiles para sí mismos y capaces de fomentar su propio interés. Su *prudencia, templanza, frugalidad, laboriosidad, constancia, capacidad emprendedora* y *habilidad* son celebradas del mismo modo que su *generosidad* y *humanitarismo.* Si hay una cualidad que impida a un hombre hacerse una figura en la vida, para la que podamos encontrar más excusas, es la de la *pereza,* pues se supone que ésta no priva a la persona de sus buenas cualidades y capacidad, sino que se limita a suspender su ejercicio; y esto sin detrimento de la persona misma, dado que la pereza es algo debido hasta cierto punto a la propia elección. Con todo, si esta cualidad se hace demasiado extrema llega a considerarse como vicio, e incluso muy grave. Los amigos de una persona no reconocen nunca que ésta se halle dominada por la pereza a menos que de esta manera salven su reputación en cuestiones de mayor importancia. Con sólo quererlo —dicen los amigos— podría llegar a ser alguien; su entendimiento es agudo, su comprensión rápida y su memoria grande, pero no le atraen los negocios y le es indiferente su fortuna. Hay

veces en que alguien puede llegar incluso a vanagloriarse de su pereza, aunque lo haga siempre con el aire de quien confiesa una falta. Esa persona puede pensar, en efecto, que su incapacidad para los negocios supone la existencia de cualidades mucho más nobles· un espíritu filosófico, un gusto refinado, ingenio delicado o un sofisticado sentido de los placeres y la buena opinión. Pero veámoslo desde el punto de vista contrario: supongamos que una cualidad, no indicativa de ninguna otra buena calidad, incapacita *siempre* a un hombre para los negocios y resulta nociva para sus intereses; cualidades de esta clase son, por ejemplo, el entendimiento que no piensa sino disparates, el juicio que se equivoca en todo momento y en todos los asuntos, el carácter inconstante e irresoluto
588 o la torpeza en el trato con los hombres y los negocios. Todas estas cualidades son consideradas imperfecciones, y muchos hombres preferirían que se les imputaran los mayores crímenes antes de que se les creyera sometidos de algún modo a ellas.

En nuestras investigaciones filosóficas podemos felicitarnos cuando hallamos un mismo fenómeno diversificado por varias circunstancias, pues el hallazgo del rasgo común a todas ellas puede constituir la mejor garantía de la veracidad de la hipótesis con que lo hemos explicado [82]. Aun cuando sólo lo provechoso para la sociedad fuera tenido por virtuoso, estoy seguro de que la explicación precedente sobre el sentimiento moral tendría que seguir siendo aceptada, pues está refrendada por evidencia suficiente. Pero esta evidencia será aún mayor si encontramos otras clases de virtudes que no pueden ser explicadas sino sobre la base de aquella hipótesis. Sea el caso de un hombre que no muestra demasiados defectos en sus cualidades sociales, pero cuya mejor cualidad está en su aptitud para los negocios, aptitud por la que ha sabido salir airoso de las mayores dificultades, dirigiendo los

---

[82] Véase la *Regla 5* para juzgar de causas y efectos (I, III, 15; pág. 259).

asuntos más delicados con una singular habilidad y prudencia. De inmediato siento manifestarse en mí aprecio por esa persona. Su compañía me resulta agradable, y aun antes de tener mayor trato con él me hallo más dispuesto a prestarle cualquier servicio de lo que lo estaría si se tratara de otra persona de carácter enteramente similar, pero que en ese solo punto dejara de desear. Todas las cualidades que aquí me producen placer son tenidas por provechosas para esa persona y tendentes a promover sus intereses y satisfacción. Esas cualidades son consideradas medios para alcanzar un fin y me placen en proporción a su conveniencia para ese fin. Por consiguiente, tal fin deberá resultarme agradable. Pero, ¿qué es lo que lo hace agradable? Esa persona es un extraño para mí; no estoy interesado en absoluto en ella ni le debo nada. Su felicidad no me concierne más de lo que pueda interesarme la felicidad de todo hombre y aun de todo animal. En una palabra, me afecta únicamente por simpatía. A este principio se debe que la manifestación de la felicidad y el bien de esa persona, sea en sus causas o en sus efectos, produzca siempre en mí una partici- 589
pación tan intensa en ello que experimento una viva emoción. La presencia de las cualidades que *tienden* a fomentar el bien de una persona ejerce un efecto agradable sobre mi imaginación, y hace que sienta afecto y aprecio por esa persona.

Mediante esta teoría podemos explicar por qué unas mismas cualidades producen siempre orgullo y amor, humildad y odio, y por qué una misma persona es siempre virtuosa o viciosa, agradable o despreciable para los demás cuando lo es para sí misma. Si alguien manifiesta una pasión o hábito inconveniente, en principio, solamente para él, esa sola razón bastará para que esa persona nos desagrade. Y, del mismo modo, quien sea de carácter peligroso y desagradable para los demás no podrá estar nunca satisfecho de sí mismo mientras se dé cuenta de ese defecto. Puede observarse tal cosa no sólo por lo que respecta al ca-

rácter y modo de ser, sino incluso en las más nimias circunstancias. Un violento acceso de tos sufrido por otra personas nos produce malestar, aunque a nosotros no nos afecte en lo más mínimo. A pesar de que ello no le cause la menor molestia física, una persona puede sentirse ofendida si se le dice que le huele el aliento. Nuestra fantasía cambia fácilmente de lugar, y al presentarnos a nosotros mismos como aparecemos a los demás o al ver a éstos tal como deben sentirse a sí mismos, nos hace participar así en sentimientos que de ningún modo nos corresponden y en los que solamente la simpatía puede hacer que nos interesemos. Hay veces que llevamos tan lejos esta simpatía que incluso nos resulta desagradable una cualidad que de suyo nos es beneficiosa, pero que molesta a otras personas y nos hace desagradables a sus ojos, a pesar de que para nada nos interese serles agradables.

En todas las épocas han aventurado los filósofos numerosos sistemas de moral. Sin embargo, si estos sistemas se examinan con rigor pueden reducirse a dos tipos, únicos que merecen nuestra atención. El bien y el mal morales son ciertamente discernibles por nuestros *sentimientos,* no por nuestra razón. Pero estos sentimientos pueden surgir, o por la mera especie o manifestación del carácter o las pasiones, o por la reflexión sobre su tendencia a la felicidad de la humanidad y los individuos. Mi opinión es que estas
590 dos razones están entremezcladas en nuestras decisiones concernientes a la mayor parte de los casos de belleza externa. Sin embargo, opino también que las reflexiones sobre las tendencias de las acciones humanas tienen con mucho una influencia superior, determinando las líneas maestras de nuestro deber. Existen, con todo, ejemplos de casos menos importantes, en donde es el inmediato gusto o sentimiento el que da origen a nuestra aprobación. El ingenio y una cierta conducta desenvuelta y desenfadada son cualidades que los demás encuentran *inmediatamente agra-*

dables y merecedoras de su amor y aprecio. Algunas de estas cualidades producen satisfacción en los demás a causa de ciertos principios *originales* de la naturaleza humana y de los que no podemos dar explicación alguna. Otras pueden ser reducidas a principios más generales. Todo esto aparecerá con mayor claridad luego de una investigación detallada.

Del mismo modo que el mérito de algunas cualidades está en que éstas resultan *inmediatamente agradables* a los demás, sin mostrar tendencia alguna al interés público, existen también otras cualidades que son denominadas virtuosas por ser *inmediatamente agradables* para la persona misma que las posee. Cada una de las pasiones y operaciones de la mente es experimentada de un modo peculiar, que deberá resultar agradable o desagradable. Las primeras son virtuosas; las segundas, viciosas. Es este sentimiento peculiar el que constituye la naturaleza misma de la pasión, por lo que no necesita de ulterior explicación.

Pero por directamente que la distinción entre vicio y virtud parezca fluir del inmediato placer o desagrado que las cualidades particulares produzcan en nosotros o en otras personas, es fácil darse cuenta de que esta distinción depende también grandemente de ese principio de *simpatía* del que tantas veces hemos hablado. Aprobamos la conducta de una persona cuyas cualidades resulten *inmediatamente agradables* para quienes están en alguna relación con ella, a pesar de que por nuestra parte no hayamos quizá obtenido nunca placer alguno de esas cualidades. Aprobamos igualmente la conducta de quien esté en posesión de cualidades *inmediatamente agradables* para él mismo, a pesar de que no redunden en provecho de ninguna otra persona. Para explicar por qué ocurre esto tendremos que recurrir a los principios precedentes.

Así, y resumiendo en general la hipótesis que venimos sosteniendo, diremos que toda cualidad mental **591**
es denominada virtuosa cuando su mera contempla-

ción causa placer, y que toda cualidad que ocasiona dolor es considerada viciosa [83]. Estos sentimientos de placer y dolor pueden derivarse de cuatro fuentes distintas. En efecto, obtenemos placer de la contemplación de un carácter cuando éste es naturalmente apto para ser útil a otras personas o a quien lo posee, o cuando agrada a otras personas o a quien lo posee. Quizá cause sorpresa que entre todos estos intereses y placeres nos olvidemos de los que nos son propios y que tan íntimamente nos afectan en cualquier otra ocasión. Pero es fácil darse cuenta de que, siendo diferentes los placeres e intereses de cada persona en particular, es imposible que los hombres puedan convenir en sus sentimientos y juicios, a menos que elijan algún punto de vista común desde el que examinar su objeto y que pueda ser causa de que este último les parezca idéntico a todos ellos. Ahora bien, cuando se juzga acerca de un carácter, el único interés o placer que a todo observador le parece idéntico es el que tiene para la persona misma cuyo carácter se examina o para las personas que tienen alguna relación con ella. Y aunque tales intereses y placer nos afecten con menor intensidad que los que nos son propios, como son, en cambio, más constantes y universales contrarrestan a éstos incluso en la práctica y son los únicos criterios de virtud y moralidad admitidos en la especulación filosófica. Sólo ellos producen esa particular afección o sentimiento de que dependen las distinciones morales.

En cuanto a los buenos o malos sentimientos que la virtud o el vicio despiertan, constituyen una consecuencia evidente de los sentimientos de placer y desagrado. Estos últimos producen amor u odio. Y por la

---

83 Sin embargo, la crítica de ARDAL a esta máxima parece certera: «Aunque siempre que estemos justificados para decir 'x es virtuoso', estemos también justificados para decir 'tengo un sentimiento de aprobación al contemplar x'; de ahí no se sigue que cuando decimos 'x es virtuoso' estemos *diciendo* 'tengo un sentimiento...'» *(op. cit.,* pág. 206).

ordinaria constitución de la pasión humana, el amor o el odio están acompañados de benevolencia o cólera, esto es, de un deseo de felicidad hacia la persona amada y de desgracia hacia la persona odiada. Ya en otra ocasión hemos tratado de esto con mayor detenimiento.

Sección II 592

DE LA GRANDEZA DE ALMA

Quizá resulte ahora apropiado ilustrar este sistema general de moral aplicándolo a casos concretos de virtud o vicio y mostrando cómo su mérito o demérito surge de las cuatro fuentes recientemente indicadas. Comenzaremos examinando las pasiones del *orgullo* y *la humildad,* y consideraremos el vicio o virtud que hay en su exceso o en su justa proporción. El orgullo excesivo, o concepto presuntuoso de nosotros mismos, es juzgado siempre como vicioso y universalmente odiado; de la misma manera, la modestia, o justo sentido de nuestros defectos, es juzgada como virtuosa y se gana la buena voluntad de todo el mundo. De las cuatro fuentes de las distinciones morales, esta consideración debe asignarse a la *tercera,* esto es, al inmediato agrado o desagrado que una cualidad produce en los demás, sin que importe la tendencia de esa cualidad.

Para probarlo, deberemos recurrir ahora a dos principios muy notables de la naturaleza humana. El primero de ellos es la *simpatía* o comunicación de sentimientos y pasiones, de que antes hemos hablado. Tan cercana e íntima es la correspondencia de las mentes humanas, que no bien se me ha acercado una persona cuando ya difunde sobre mí todas sus opiniones e influye en mi juicio, en mayor o menor grado. Y, aunque en muchas ocasiones mi simpatía por esa persona no llegue hasta el punto de cambiar completamente mis

sentimientos y forma de pensar, pocas veces es tan débil que no perturbe el curso ordinario de mis pensamientos y no confiera alguna autoridad a esa opinión que me viene avalada por el asentimiento y aprobación del otro. En este caso no tiene la menor importancia el tema sobre el que conversemos; sea que estemos hablando de una persona en quien no nos hallemos interesados, o de mi propio carácter, mi simpatía confiere una fuerza igual a su apreciación. Hasta sus sentimientos acerca de su propio mérito me hacen considerar a esta persona desde la misma perspectiva en que se contempla a sí misma.

593 Este principio de simpatía tiene una naturaleza tan poderosa y seductora que interviene en la mayoría de nuestros sentimientos y pasiones y a menudo se manifiesta bajo la apariencia de su contrario. Es notable, en efecto, que cuando una persona me contraría en algo por lo que siento fuerte inclinación y despierta mi pasión al contrariarme, siento siempre un grado de simpatía hacia ella; de hecho, mi emoción no procede de otro origen. Cabe observar en este caso un evidente conflicto o choque de principios y pasiones contrapuestas. Por una parte existe esa pasión o sentimiento que me es natural, y puede observarse que cuanto más intensa es la pasión mayor es la emoción. Tendrá que existir también por la otra parte alguna pasión o sentimiento, y esta pasión no puede deberse a otra cosa que a la simpatía. La única forma en que los sentimentos ajenos pueden afectarnos es convirtiéndose, nuestras pasiones y oponiéndose a ellas, exactamente en cuyo caso actúan sobre nosotros incrementando hasta cierto punto, en nuestros propios sentimientos, del mismo modo que si se hubieran derivado originalmente de nuestro propio carácter y disposición. Mientras esos sentimientos estén ocultos en la mente de los demás, nunca podrán ejercer influjo sobre nosotros. Y aun si fueran conocidos, pero no pasaran de la imaginación o comprensión, esa facultad está tan acostumbrada a objetos de toda clase que una mera idea no

sería capaz de afectarnos nunca en lo más mínimo por contraria que fuera a nuestros sentimientos e inclinaciones.

El segundo principio que señalaré es el de la *comparación,* o variación de nuestros juicios sobre los objetos según la proporción que guarden con aquellos otros con los que los comparamos. Juzgamos de los objetos más por comparación que por su mérito y valor intrínsecos, y estimamos que algo es mediocre cuando lo comparamos con otra cosa superior y del mismo género. Pero ninguna comparación es más obvia que la que tiene por punto de referencia a nosotros mismos. Y a ello se debe el que siempre se produzca tal comparación, y se mezcle con la mayoría de nuestras pasiones. Este tipo de comparación opera de forma directamente contraria a la simpatía, como hemos podido observar al tratar de la *compasión* y la *malicia* *.
En todas las clases de comparación, un objeto nos 594
hace siempre obtener del otro con que es comparado una sensación opuesta a la derivada de este mismo objeto cuando es examinado directa e inmediatamente. El examen directo del placer de otra persona nos proporciona naturalmente placer; por tanto, produce dolor cuando se compara con nuestro propio placer. Considerado en sí mismo, el dolor de esa persona nos resulta doloroso, pero en cuanto que aumenta la idea de nuestra propia felicidad, nos proporciona placer.

Dado, pues que estos principios de simpatía y la comparación con nosotros mismos son cosas directamente opuestas, puede merecer la pena examinar las reglas generales que, aparte del peculiar carácter de la persona, podrán formarse para que prevalezca uno u otro principio. Supongamos que me encuentro ahora a salvo en tierra firme y que deseo obtener algún placer de ello: deberé pensar en la miserable situación de quienes sufren una tormenta en alta mar, esforzándome por hacer esta idea tan intensa y vivaz como

---

* Libro II, parte II, sec. 8.

sea posible, a fin de sentir más fuertemente mi propia felicidad. Pero, por muchos esfuerzos que haga, la comparación no tendrá nunca la misma fuerza que si me encontrara realmente en la costa y viera un barco a lo lejos *, agitado por la tempestad y expuesto a cada instante a estrellarse contra las rocas o a encallar en un bajío. Pero hagamos que la idea resulte aún más viva. Supongamos que el barco pase tan cerca del sitio en que me encuentro que me sea posible ver claramente el horror pintado en los rostros de marinos y pasajeros, escuchar sus gritos y gemidos, y apreciar cómo los amigos más queridos se dan el último adiós o se abrazan con la intención de perecer estrechamente unidos. No hay hombre de corazón tan salvaje que pueda obtener placer alguno de este espectáculo o que no ceda a las emociones de la más tierna emoción y simpatía. Es evidente, pues, que en estos casos existe un término medio; si la idea fuese demasiado débil,
595 no ejercería su comparación influjo alguno, y si, por el contrario, fuese demasiado intensa, actuaría sobre nosotros con toda su fuerza por medio de la simpatía, extremo contrario a la comparación. Como la simpatía consiste en la conversión de una idea en impresión, es preciso que la idea tenga una fuerza y vivacidad más intensas que las requeridas en caso de comparación.

---

* Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suav' est.
Lucrecio [84]

[84] *De Rerum Natura,* II, vv. 1-4:

Revolviendo los vientos las llanuras
del mar, es deleitable desde tierra
contemplar el trabajo grande de otro;
no porque dé contento y alegría
ver a otro trabajado, mas es grato
considerar los males que no tienes.

(Trad. del Abate Marchena, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, página 69).

Todo esto puede aplicarse fácilmente al asunto presente. Nos vemos rebajados fuertemente a nuestros propios ojos cuando estamos en presencia de un gran hombre o de alguien de superior inteligencia, y esta humildad es un elemento importante de ese *respeto* que sentimos hacia nuestros superiores, de acuerdo con nuestros anteriores razonamientos acerca de esa pasión *. Hay veces en que la comparación origina incluso odio y envidia, pero en la mayor parte de los hombres no se pasa del respeto y el aprecio. Como la simpatía influye tan intensamente sobre la mente humana, hace que el orgullo tenga hasta cierto punto el mismo efecto que el mérito, y al hacernos participar de los elevados sentimientos que el orgulloso tiene de sí mismo, manifiesta esa comparación que resulta tan humillante y desagradable. Nuestro juicio no asiente totalmente al concepto halagüeño en que el orgulloso se goza, pero se ve, sin embargo, movido a admitir la idea que ese concepto le presenta, lo que le lleva a ejercer una influencia sobre las vagas concepciones de la imaginación. El hombre que se forja, para divertirse, la noción de una persona de mérito muy superior al suyo, no se siente humillado por tal ficción. Pero cuando estamos delante de un hombre del que sabemos ciertamente que es inferior, si observamos en él orgullo y complacencia propia y fuera de lo común, la firme persuasión que él tiene de su propia valía se adueña de nuestra imaginación y nos rebaja a nuestros propios ojos, igual que si esa persona poseyera realmente todas las buenas cualidades que con tanta liberalidad se atribuye. Nuestra idea se encuentra aquí precisamente en ese término medio necesario para que actúe sobre nosotros por comparación. Y si esta idea fuera acompañada por la creencia y la persona mostrara tener el mismo mérito que se atribuye, ejercería 596
entonces un efecto contrario y actuaría sobre nosotros por simpatía. La influencia de este principio sería en-

* Libro II, parte II, sec. 10.

tonces superior a la de la comparación, al contrario de lo que sucede cuando el mérito de la persona parece estar por debajo de sus pretensiones.

De estos principios se sigue necesariamente que el orgullo, o concepto presuntuoso de nosotros mismos, debe ser vicioso, pues produce desagrado en todos los hombres y en todo momento se manifiesta acompañado por una comparación desagradable [85]. Ya es un tópico en filosofía, y también en la conversación y la vida diaria, el decir que es nuestro propio orgullo quien nos hace tan desagradable el orgullo de los demás, y que la vanidad nos resulta insoportable por la mera razón de que somos vanidosos. El hombre de carácter alegre se junta naturalmente con el alegre, y el enamoradizo, con el enamoradizo. El orgulloso, en cambio, no puede tolerar nunca al orgulloso, sino que busca más bien la compañía de quienes son de condición opuesta. Y como en algún grado todos nosotros somos orgullosos, es la humanidad toda quien censura y condena universalmente el orgullo, en cuanto que muestra por comparación una tendencia natural a producir desagrado en los demás. Este efecto debe seguirse tanto más naturalmente cuanto que quienes abrigan un concepto infundado de sí mismos andan haciendo siempre esas comparaciones, pues éste es el único medio que tienen de satisfacer su vanidad. El hombre de mérito y buen sentido está contento de sí mismo sin necesidad de apreciaciones ajenas, pero el estúpido tiene que encontrar siempre a alguien aún más estúpido para estar en paz con sus propias dotes y entendimiento.

Sin embargo, aunque un concepto presuntuoso de

---

[85] Cf., sin embargo, II, I, 7; pág. 416: «Es posible que algunas personas... se sorprendan al oírme decir que la virtud excita el orgullo, que para ellos constituye un vicio.» Las fluctuaciones de Hume en torno al significado del término «orgullo» abonan la tesis de que se trata (como en otras pasiones) más de una idea compleja que de una impresión (cf. *nota* 6 del libro II).

nuestro propio mérito sea vicioso y desagradable, nada puede ser más laudable que el sentir aprecio por nosotros mismos cuando realmente poseemos cualidades valiosas. La utilidad y provecho que una cualidad tiene para nosotros mismos es fuente de virtud, lo mismo que lo es su agrado para otros; la verdad es que nada nos es más útil para conducir nuestra vida que un conveniente grado de orgullo, el cual nos hace conocer nuestro propio valor y nos da confianza y 597
seguridad en todos nuestros proyectos y empresas. Ya puede estar dotada una persona de la cualidad que sea: a menos que se familiarice con ella y establezca proyectos apropiados a ese fin, le será totalmente inútil. En todo momento es necesario conocer nuestra propia fuerza, y si nos estuviera permitido pasarnos por exceso o defecto, más provechoso nos sería exagerar nuestro mérito que hacernos de él una idea inferior a su justo valor. Por lo general, la fortuna favorece a los audaces y emprendedores, y nada nos infunde mayor audacia que el tener una buena opinión de nuestra propia persona.

A esto hay que añadir que, aunque el orgullo o alabanza de sí mismo sea a veces desagradable para otras personas, en cambio es siempre agradable para nosotros; por el contrario, la modestia produce placer en todo el que la observa, pero con frecuencia causa desagrado a la persona dotada con esta cualidad. Ahora bien, ya se ha señalado que nuestros propios sentimientos determinan el vicio o virtud de una cualidad igual que lo hacen aquellos sentimientos que esa cualidad puede suscitar en otras personas.

Esta autosatisfacción y vanidad pueden ser no sólo admisibles, sino aun necesarias en un carácter. Con todo, es cierto que la buena educación y el recato exigen que evitemos todo signo y expresión que tiendan directamente a manifestar esta pasión. Todos tenemos una extraordinaria parcialidad por nosotros mismos, de manera que si en todo momento dejáramos escapar libremente nuestros sentimientos en este particu-

lar, estaríamos siempre fuertemente indignados unos con otros, y no sólo por la inmediata presencia del otro, sujeto de comparación tan desagradable, sino también por lo opuesto de nuestros juicios. Por tanto, y de igual modo que establecemos las *leyes naturales* a fin de asegurar el derecho de propiedad en la sociedad e impedir la oposición entre intereses privados, establecemos también las *reglas de cortesía* a fin de impedir la oposición del orgullo de los hombres y hacer de la conversación algo agradable e inofensivo. Nada resulta más desagradable que la imagen vanidosa que un hombre tiene de sí mismo. Pero casi todo el mundo tiene una fuerte propensión a este vicio; na-
598 die puede distinguir bien en sí mismo el vicio de la virtud, ni estar seguro de que el aprecio que por sí siente está fundado. A esto se debe que toda manifestación directa de esa pasión sea censurada, sin que se exceptúe de la regla ni siquiera a hombres de mérito y buen sentido. A estas personas no les está permitido hacerse justicia abiertamente, en palabras, más de lo que se consiente a los otros; es más, si llegan a mostrar reservas y vacilación interna en reconocer su propia valía serán todavía más elogiados. Esa impertinente y casi universal propensión humana a la sobrevaloración nos ha dado tal prejuicio contra la propia alabanza que, siempre que vemos a un hombre hablar bien de sí mismo, nos inclinamos a condenarlo por *regla general;* solamente venciendo cierta repugnancia reconocemos la superioridad de las personas de buen sentido, incluso en sus más secretos pensamientos. Hay que reconocer que a este respecto, al menos, una cierta simulación se tiene por requisito indispensable, y que, aunque alberguemos orgullo en nuestro pecho, estamos obligados a presentar un exterior agradable y a aparentar modestia y deferencia mutuas en nuestra conducta y comportamiento. Debemos estar dispuestos a preferir en todo momento a los demás en vez de a nosotros mismos; a tratarlos con cierta deferencia aun cuando sean nuestros iguales; a pasar, cuando

estemos acompañados, por el más sencillo e ínfimo, siempre que nuestra condición no sea claramente superior a la de los demás. Si seguimos todas estas reglas en nuestra conducta los hombres tolerarán mejor la expresión indirecta de nuestros ocultos sentimientos de vanidad.

No creo que nadie con un poco de mundo y de penetración en los sentimientos íntimos de los hombres sostenga que la humildad exigida por la buena educación y el recato deba ser algo más que el mero guardar las formas, o que considere como parte integrante de nuestro deber el que seamos absolutamente sinceros en este punto. Por el contrario, puede observarse que, si está bien fundado y no se exterioriza, un genuino y cordial orgullo o aprecio por la propia persona constituye una parte esencial del carácter de un hombre de honor; no hay cualidad de la mente que resulte más indispensable para conseguir el aprecio y la aprobación de los hombres. Existen ciertas deferencias y sumisiones mutuas que la costumbre exige de las diferentes posiciones de los hombres; quien se exceda en 599
este particular, si lo hace por interés será acusado de vileza; si por ignorancia, de simplicidad. Por tanto, es necesario conocer nuestro rango y posición en el mundo, ya se encuentren fijados por nacimiento, fortuna, cargos, talento o reputación. Es necesario experimentar el sentimiento y pasión del orgullo de conformidad con esa posición, y regular nuestros actos de acuerdo con ella. Y si se dijera que la prudencia puede bastar a este respecto, sin necesidad de que exista verdadero orgullo, señalaría que el objeto de la prudencia es aquí el de conformar nuestros actos con el uso y la costumbre general, y que sería imposible que ese aire tácito de superoridad hubiera sido establecido y sancionado por la costumbre, a menos que los hombres no fueran generalmente orgullosos, y si esa pasión no fuera generalmente aprobada cuando tiene fundamento.

Si pasamos de la vida y conversación cotidianas a

la historia, adquirirá esta argumentación nueva fuerza; observamos, en efecto, que todos los grandes hechos y sentimientos que han ganado la admiración de la humanidad no están basados sino en el orgullo y la estima de uno mismo. *Id* —dijo *Alejandro Magno* a sus soldados cuando éstos se negaron a seguirle a la India—, *id a decir a vuestros compatriotas que habéis dejado solo a Alejandro completando la conquista del mundo.* Este pasaje fue siempre especialmente admirado por el *Príncipe de Condé*[86], como sabemos por *Saint-Evremond*[87]. «*Alejandro* —decía Condé—, abandonado por sus soldados entre bárbaros aún no completamente sometidos, debió sentir dentro de sí mismo tal dignidad y derecho a ser obedecido que nunca pudo creer que alguien se negara a seguir sus órdenes. Le era indiferente estar en *Europa* o en *Asia,* entre *griegos* o *persas:* allí donde encontraba hombres pensaba haber encontrado súbditos.»

---

[86] Se trata de Enrique Julio de Borbón, Príncipe de Condé (conocido como «Gran Condé»), 1643-1709. Ya a los tres años mandaba una compañía de caballería ligera y un regimiento de infantería. Su papel en *La Fronda* fue fundamental. Desterrado por Mazarino, a su regreso a Francia se le restituyeron posesiones y títulos, añadiendo además el de *Gran Maestre* (1660). Llegó a ser candidato al trono de Polonia. Intervino en el Franco-Condado, Holanda y la campaña del Rin. Su nombre se hizo universalmente célebre en el sitio de Limburgo (1675). En 1692 fue nombrado general en jefe del ejército de Flandes.

[87] CHARLES MARGUETEL DE SAINT-DENIS, señor de Saint-Evremond (1613-1703). Se mantuvo fiel al rey durante la Fronda, por lo que fue nombrado Mariscal de Campo en 1652. En 1661 cayó en desgracia a causa de una epístola satírica sobre la *Paz de los Pirineos,* por lo que, vía Holanda, tuvo que pasar a Inglaterra, donde falleció. Escritor de acabado estilo y fina sátira, se reveló gran crítico en *La comédie des académiciens* (1644). Cabe pensar que Hume le tuviera en mente al expresar sus deseos de dedicarse a la crítica literaria (cf. *Advertencia* a los dos primeros libros: pág. 31). La obra a que Hume se refiere es *Obsérvations sur Plutarque, Saluste, Tacite,* que, junto con la *Histoire ancienne,* de ROLLIN (véase *nota* 107 del libro II), debió ser su fuente principal para las citas clásicas.

Puede observarse, en general, que lo que llamamos *virtud heroica* y admiramos como grandeza y elevación del alma, no es otra cosa que orgullo y propia estimación constante y bien establecida, o bien algo que participa en gran medida de esa pasión. Valor, intrepidez, ambición, ansia de gloria, magnanimidad y todas las demás virtudes brillantes de este género muestran 600
claramente un alto componente de estima por uno mismo, y derivan gran parte de su mérito de ese origen. A esto se debe que veamos a muchos religiosos clamar desde el púlpito contra estas virtudes, tachándolas de paganas y naturales, mientras que nos presentan la excelencia de la *Religión Cristiana* en su exaltación de la virtud de la humildad, corrigiendo así el juicio de la gente —y aun de los filósofos—, que tan universalmente admira todo empeño basado en el orgullo y la ambición. No pretendo juzgar ahora si esta virtud de la humildad ha sido correctamente entendida; me conformo con que se admita que la gente aprecia naturalmente un orgullo bien regulado que anime secretamente nuestra conducta cuando no se manifiesta en expresiones de vanidad, tan indecorosas que puedan ofender la vanidad de otras personas.

El mérito del orgullo o *estimación propia* se deriva de dos circunstancias: su utilidad y el agrado que nos produce a nosotros mismos. Y es por medio de ambas cosas como nos capacita para los negocios, a la vez que nos causa una inmediata satisfacción. Pero cuando traspasa sus justos límites, pierde su utilidad original y llega a ser incluso perjudicial; ésta es la razón de que condenemos una ambición y orgullo fuera de lugar, a pesar de que esté regulada por las normas de la buena educación y cortesía. Pero como esa pasión sigue siendo agradable, y proporciona un elevado y sublime sentimiento a la persona que se ve movida por ella, la simpatía hacia esta satisfacción hace disminuir considerablemente la censura que acompaña naturalmente a su peligrosa influencia sobre su conducta y comportamiento. De acuerdo con ello podemos observar que

el valor y magnanimidad excesivos contribuyen en gran medida, sobre todo cuando se manifiestan en los reveses de fortuna, a que una persona sea considerada de carácter heroico, y ganan para ella la admiración de la posteridad, a pesar de que al mismo tiempo arruinen sus negocios y la arrastren a peligros y dificultades que de otro modo no habría nunca conocido.

El heroísmo o gloria militar es algo altamente admirado por la mayoría de los hombres, que lo consideran como la excelencia más sublime. Los hombres serenamente reflexivos no son, en cambio, tan entusiastas
601 en sus alabanzas. Los infinitos conflictos y desórdenes que en el mundo ha ocasionado el heroísmo hacen disminuir grandemente su mérito a los ojos de esos hombres; y cuando desean oponerse a la idea popular que la gente se hace de ello, nunca dejan de señalar los males que esa presunta virtud ha originado en la sociedad humana: caídas de imperios, devastación de comarcas, saqueo de ciudades, etc. Mientras nos están presentes todas estas cosas, más nos inclinamos a odiar que a admirar la ambición de los héroes. Pero cuando dirigimos nuestra atención a la persona misma causante de todos estos trastornos, hay algo tan deslumbrante en su carácter, y eleva de tal modo a la mente su mera contemplación, que no podemos por menos de admirarlo. El dolor que nos produce su tendencia a hacer daño a la sociedad se ve así contrarrestado por una simpatía más fuerte e inmediata.

De este modo, nuestra explicación del mérito o demérito que acompaña a los distintos grados de orgullo o propia estimación puede servirnos como fuerte argumento en favor de la hipótesis antes expuesta, mostrando en todas las variaciones de nuestros juicios concernientes a esa pasión los efecos de los principios allí señalados. El presente razonamiento nos resultará ventajoso, no sólo por haber mostrado que la distinción entre vicio y virtud surge de los *cuatro* principios del *provecho* y el *placer* de la *persona misma* y de los *demás,* sino por proporcionarnos también una prue-

ba poderosa de algunos elementos secundarios de esa hipótesis.

Nadie que examine debidamente el asunto vacilará en admitir que un caso de mala educación o una expresión de orgullo y altivez nos resultan molestos por la sola razón de que hieren nuestro propio orgullo, llevándonos por simpatía a efectuar una comparación que produce la desagradable pasión de la humildad. Ahora bien, como una insolencia de este género es censurada aun en una persona que se haya comportado educadamente en todo momento con nosotros en particular, y hasta en alguien cuyo nombre nos sea conocido solamente por la historia, se sigue que nuestro sentimiento de desaprobación se debe a una simpatía con los demás, y a la reflexión de que tal carácter es extraordinariamente desagradable y odioso para todo
el que conversa o tiene una relación cualquiera con la 602
persona que lo posee. Simpatizamos con la gente que experimenta ese desagrado, y como ello se debe en parte a una simpatía hacia la persona que ha herido los sentimientos de esa gente, podemos observar aquí una especie de repercusión o doble efecto de la simpatía, lo que constituye un principio muy similar al que ya en otra ocasión hemos hecho notar *.

Sección III

DE LA BONDAD Y LA BENEVOLENCIA

Habiendo explicado así el origen de esa alabanza y aprobación que acompaña a cuanto en las afecciones humanas llamamos *grande,* podemos pasar ahora a dar cuenta de su *bondad* y a mostrar de dónde se deriva su valor y mérito.

---

* Libro II, parte II, sec. 5.

Una vez que la experiencia nos ha proporcionado un conocimiento adecuado de los asuntos humanos y enseñado su relación con las pasiones, advertimos que la generosidad de los hombres es muy limitada, extendiéndose pocas veces más allá de los amigos y familia o, todo lo más, del país natal. Y, como ya conocemos bien la naturaleza humana, no esperamos de ella algo imposible, sino que, para juzgar de un determinado carácter moral, limitamos nuestra atención a ese estrecho círculo en que se mueve todo hombre. Cuando la tendencia natural de las pasiones de una persona hace a ésta servicial y útil, dentro de su esfera de adecuación, aprobamos su carácter y sentimos afecto hacia ella por simpatía con los sentimientos de quienes tienen una relación más estrecha con esa persona. Nos vemos prontamente obligados a olvidar nuestro propio interés cuando hacemos juicios de este género, y esto en razón de las continuas contradicciones que encontramos en la conversación y compañía de otras personas que no están en nuestra misma situación ni les mueve el mismo interés que a nosotros. El único punto de vista desde el que nuestros sentimientos coinciden con los de los demás es el que se toma cuando advertimos que
603 una pasión tiende al daño, o al provecho, de quienes tienen una inmediata relación o trato con la persona que posee tal pasión. Y, aunque ese provecho o daño estén muchas veces muy alejados de nosotros, en algunas ocasiones nos tocan, en cambio, muy de cerca, atrayendo entonces fuertemente nuestro interés por simpatía. En esos casos extendemos esta preocupación a los casos semejantes, y, si éstos nos son muy lejanos, nuestra simpatía será proporcionalmente más débil, y nuestro elogio o censura, más débiles e inseguros. Sucede aquí lo mismo que en nuestros juicios sobre cuerpos externos. Todos los objetos parecen hacerse más pequeños según se van alejando. Pero, aunque la apariencia sensible de los objetos sea el criterio original por el que juzgamos de ellos, no decimos, sin embargo, que realmente disminuyan con la distancia, sino que

corregimos su apariencia mediante una reflexión, llegando así a hacernos juicios más estables y constantes sobre ellos. De modo análogo, aunque la simpatía tenga mucha menos influencia que la preocupación que sentimos por nosotros mismos, y la simpatía experimentada hacia personas extrañas sea mucho más débil que la sentida hacia quien nos toca muy de cerca, olvidamos con todo esas diferencias en nuestros juicios desapasionados acerca del carácter de los hombres. Por lo demás, y aparte de que nosotros mismos cambiamos frecuentemente nuestra situación a este respecto, diariamente nos encontramos con personas cuya situación es diferente a la nuestra, por lo que nunca podrían relacionarse con nosotros en términos razonables si permaneciéramos constantemente en nuestra peculiar situación y punto de vista. La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del carácter o forma de ser. Y, aunque no siempre intervenga el *corazón* en estas nociones generales, ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven a todos nuestros propósitos en la vida común, sea en el púlpito, en el teatro o en las escuelas.

Partiendo de estos principios, podemos explicar fácilmente el valor que por lo común se atribuye a la *generosidad, humanidad, compasión, gratitud, amistad, fidelidad, celo, desinterés, liberalidad* y todas las demás cualidades que hacen que una persona sea considerada de carácter benevolente y bondadoso. Una buena disposición para las pasiones afectuosas hace a un **604**
hombre agradable y útil en todas las ocasiones de la vida y da una justa dirección a sus restantes cualidades, que, de otro modo, podrían llegar a ser perjudiciales para la sociedad. Cuando el valor y la ambición no están gobernados por la benevolencia, sólo pueden hacer del hombre un tirano y un peligro público. Lo mis-

mo sucede con el buen juicio, la inteligencia y las demás cualidades de este género, que en sí mismas son indiferentes al interés de la sociedad, por lo que tienden al bien o al mal de los hombres, según estén dirigidas esas otras pasiones.

Como el amor es *inmediatamente agradable* para la persona que se ve movida por él, mientras que el odio resulta *inmediatamente desagradable,* esta cualidad puede proporcionarnos una razón de peso para explicar por qué alabamos todas las pasiones que participan del amor, y censuramos las que muestran un notable componente de odio. Es cierto que nos vemos profundamente embargados de emoción a causa de un sentimiento afectuoso, del mismo modo que nos emociona un sentimiento sublime. Las lágrimas asoman naturalmente a nuestros ojos cuando lo sentimos, de modo que no podemos por menos de volcar este mismo afecto sobre la persona que nos comunicó tal sentimiento. Todo ello me parece prueba de que, en estos casos, nuestra aprobación tiene un origen diferente de la consideración de utilidad y provecho para nosotros o los demás. Y a ello podemos añadir que los hombres aprueban naturalmente y sin reflexionar el carácter más parecido al suyo. Cuando un hombre de buena disposición y afectuosos sentimientos se hace una noción de la más perfecta de las virtudes, introduce en ella más benevolencia y humanidad de lo que haría un hombre valeroso y emprendedor, para quien el carácter más valioso será naturalmente aquel que muestre una cierta grandeza de alma. Es evidente que esto tiene que deberse a la *inmediata* simpatía que los hombres sienten hacia el carácter similar al suyo, dado que participan con más vehemencia en esos sentimientos y experimentan más intensamente el placer que surge de ellos.

Es interesante señalar que nada impresiona más a un hombre de sentimientos humanitarios que el ver un ejemplo de extraordinaria atención para con otra persona por amor o amistad; un ejemplo en que al-

guien se interese por los más pequeños detalles que puedan preocupar a su amigo y esté dispuesto a sacrificar por éste los propios intereses, por importantes 605
que sean. Tales cuidados por los demás tienen bien poca influencia sobre la sociedad, pues nos llevan a preocuparnos por minucias, pero resultan tanto más atractivos cuanto más minuciosa es la atención prestada, y son una prueba del más alto mérito en quienes son capaces de ello. Las pasiones son tan contagiosas que pasan de una persona a otra con la mayor facilidad, produciendo sentimientos similiares en el ánimo de todos los hombres. Allí donde la amistad se manifiesta en ejemplos muy señalados, mi corazón experimenta la misma pasión y se ve movido por los cálidos sentimientos que presencio. Estos sentimientos agradables tienen que hacerme experimentar afecto por todo el que los haya producido, y esto es lo que ocurre con cualquier cualidad agradable de una persona. La transición del placer al amor es fácil, pero en este caso tendrá que serlo aún más, pues el sentimiento agradable que la simpatía ha suscitado en mí es precisamente el amor, de modo que no hace falta sino cambiar el objeto.

A esto se debe el peculiar mérito que la benevolencia posee en todas sus formas y manifestaciones, y el hecho de que aun sus flaquezas sean vistas como virtuosas y afectuosas; estas mismas cualidades serían atribuidas, por ejemplo, a aquella persona cuyo dolor por la pérdida de un amigo fuera excesiva. El afecto que sentía por él confiere así mérito a su tristeza, igual que lo haría el placer.

Sin embargo, no debe creerse que todas las pasiones irascibles son viciosas, a pesar de resultar desagradables. En este respecto existe una cierta tolerancia, debida a la naturaleza humana. La cólera y el odio son pasiones inherentes a nuestra propia disposición y constitución. Hay ocasiones en que la carencia de ellas puede ser incluso prueba de debilidad y estupidez. Y cuando se manifiestan únicamente en grado

moderado, no sólo las disculpamos como algo natural, sino que incluso las alabamos por ser menos intensas de lo que se ve en la mayor parte de los hombres.

Pero cuando estas pasiones coléricas alcanzan ya la crueldad constituyen el más aborrecible de los vicios. La piedad e interés que sentimos por las desgraciadas víctimas de la crueldad de otras personas, se vuelven
606 contra los causantes, produciendo un odio más intenso hacia ellos que el que podamos apreciar en cualquier otra ocasión.

Aun cuando la falta de humanidad no llegue a este extremo, nuestros sentimientos hacia este vicio se ven en gran manera influidos por la consideración del daño que ocasiona. Podemos observar, en general, que si encontramos en alguien una cualidad que hace a esta persona desagradable para quienes conviven y tratan con ella, consideramos esa cualidad como viciosa y censurable, sin necesidad de ulterior examen. Por el contrario, cuando enumeramos las buenas cualidades de una persona hacemos siempre mención de los elementos de su carácter, que hacen de él un sociable compañero, un buen amigo, un amo condescendiente, un marido agradable o un padre indulgente. En todo momento consideramos a esta persona en su relación con los demás, y la amamos u odiamos según el afecto que sienta por quienes tratan más directamente con ella. Uno de los principios más ciertos que existe es el de que, si no hay ninguna relación vital que resulte indeseable establecer con una persona determinada, el carácter de ésta deberá tenerse hasta ese punto por perfecto. Y si esa persona tuviera tan pocos defectos para consigo misma como para con los demás, su carácter sería enteramente perfecto; ésta es la prueba última para juzgar de todo mérito y virtud.

Sección IV

LAS CAPACIDADES NATURALES

Ninguna distinción es más habitual en los sistemas de ética que la que se hace entre *capacidades naturales* y *virtudes morales,* situando a las primeras al mismo nivel que las dotes corporales, sin atribuirles mérito ni valor moral alguno. Pero quien examine el asunto cuidadosamente hallará que toda disputa a este respecto ha de ser una mera disputa verbal, pues, aunque ambos grupos de cualidades no sean absolutamente idénticas, coinciden con todo en los puntos más importantes. Ambas son cualidades de la mente, producen igualmente placer y, desde luego, tienen igual 607
tendencia a procurar el amor y aprecio de la humanidad. Pocas personas hay que no sean tan celosas de su carácter por lo que respecta al buen sentido y discernimiento como lo son por lo que atañe a su honor y valentía, y mucho más aún de lo que lo sean en lo que respecta a su templanza y sobriedad. Los hombres temen incluso pasar por buenos, porque *esto* puede ser tomado por falta de inteligencia, y con frecuencia alardean de más vicios de los que realmente tienen, a fin de darse aires de fogosidad y energía de carácter. En pocas palabras, el papel que un hombre hace en el mundo, el modo en que le reciben los demás y el aprecio en que es tenido su trato son ventajas que dependen casi por entero más de su buen sentido y juicio que de cualquier otro componente de su carácter. Aun suponiendo que alguien tenga las mejores intenciones del mundo y esté lo más lejos posible de toda injusticia y violencia, nunca logrará que se le tenga en gran cosa si no posee un grado moderado, por lo menos, de talento e inteligencia. Y si, a pesar de que quizá sean inferiores, las capacidades naturales están al mismo nivel en sus causas y efectos que las cualidades que denominamos virtudes morales,

¿por qué tendríamos que hacer una distinción entre ambas?

Aunque nos neguemos a llamar virtudes a las capacidades naturales, tendremos que admitir que éstas se ganan el amor y el aprecio de los hombres, que prestan mayor brillo a las demás virtudes y que quien pose estas prendas, tiene mucho más derecho a nuestra buena voluntad hacia él, y a que le prestemos nuestra ayuda, que el que está enteramente falto de ellas. De hecho, es posible aducir que el sentimiento de aprobación por estas cualidades no es solamente *inferior,* sino además *diferente* de algún modo al sentimiento que acompaña a las demás virtudes. Pero esto no constituye, en mi opinión, una razón suficiente para excluirlas de la tabla de las virtudes, pues cada virtud suscita sentimientos o sensaciones diferentes en quien la observa, y esto aunque se trate de la benevolencia, la justicia, la gratitud o la integridad. Tanto el carácter de *César* como el de *Catón,* según los describe *Salustio* [88], son virtuosos en el sentido más riguroso de la palabra, pero lo son de un modo diferente, igual que tampoco son iguales exactamente los sentimientos que producen. Un carácter suscita amor; el
608 otro, aprecio [89]. El uno es amable; el otro, digno de

---

[88] CAYO CRISPO SALUSTIO (86-34 a.C.). Del partido demagógico, fue tribuno de la plebe en 52 a.C. (y, por consiguiente, enemigo de Cicerón). Gran amigo de César, a quien acompañó en Africa durante la campaña de los pompeyanos, recibió como recompensa el cargo de gobernador de Numidia (Dión Casio dice que el objeto de César al nombrar a Salustio fue el de arruinar el país; objetivo que debió cumplirse, pues, al regresar a Roma, Salustio se hizo construir con las riquezas obtenidas una famosa e inmensa quinta en el Quirinal: los *Horti Sallustiani).* Pero en sus escritos es grave, sereno y (quiere dar la impresión de) imparcial. Las dos obras conservadas de este autor son *Bellum Catilinarium sive de conjuratione Catilinae* y *Jugurtha seu Bellum Jugurthinum.* Quedan fragmentos de una *Historia de Roma* en cinco libros. Lo vago de la alusión impide saber si Hume cita directamente o a través de St. Evremond.

[89] «Aprecio» es claramente identificado aquí con *respeto:* mezcla de amor y humildad, según Hume (cf. II, II, 10;

respeto y temor. Nos gustaría que uno de nuestros amigos tuviera un carácter similar al primero, pero nuestra propia ambición sería poseer un carácter como el segundo. De igual modo, la aprobación que acompaña a las capacidades naturales puede ser diferente de alguna manera al sentimiento producido por las demás virtudes, sin que ello suponga que sean de especie diferente. Y de hecho es posible observar que no todas las capacidades naturales producen el mismo grado de aprobación, igual que ocurre en las demás virtudes. El buen sentido y el talento engendran aprecio y estima; el ingenio y el sentido del humor suscitan amor *.

Quienes afirman que la distinción entre capacidades naturales y virtudes morales es muy importante, pueden decir también que las primeras son completamente involuntarias, de modo que ningún mérito les corresponde, ya que no dependen en absoluto de la libertad y el libre albedrío. Pero a esta objeción respondo, en *primer* lugar, que muchas de las cualidades que todos los moralistas —y en especial los antiguos— incluyen bajo la denominación de virtud moral son igual de involuntarias y necesarias que las cualidades debidas al juicio y la imaginación. De esta naturaleza son, en efecto, la *constancia,* la *fortaleza,* la *magnanimidad* y, en una palabra, todas las cualidades que hacen de

---

página 529). Quizá habría sido conveniente que se hubiera mantenido fiel a esta distinción, para evitar las continuas fluctuaciones de *love* (amor) y *esteem* (aprecio) a lo largo de la parte II de *Tr.* II. Cf. también la inmediata *nota* de Hume.

* Amor y aprecio son en el fondo la misma pasión y se deben a causas similares. Las cualidades de que se derivan son igual de agradables y placenteros. Pero cuando este placer es severo y sobrio, cuando su objeto es sublime y produce una fuerte impresión o cuando ocasiona algo de humildad y temor, en todos estos casos la pasión originada por el placer es denominada, con más propiedad, aprecio que amor. Ambas pasiones van acompañadas de benevolencia, pero esta última cualidad está conectada con el amor de un modo más eminente.

alguien un *gran* hombre. Y lo mismo cabe decir de algún modo de las demás virtudes, pues es casi imposible que la mente cambie su forma de ser en algún punto importante o que alguien se libre de un temperamento apasionado o atrabilario, si ello es propio de su naturaleza. Cuanto más alto sea el grado en que posean estas cualidades censurables, tanto más viciosas llegarán a ser esas personas, y, sin embargo, nada puede ser más involuntario. En *segundo* lugar, desearía que alguien me diera alguna razón de por qué la virtud y el vicio no pueden ser tan involuntarios como lo son la belleza y la fealdad. Esas distinciones morales surgen de la distinción natural entre dolor y placer, y cuando experimentamos estos sentimientos por
609 la apreciación general de una cualidad o carácter, decimos que estos últimos son viciosos o virtuosos. Ahora bien, no creo que nadie afirme que una cualidad pueda producir en algún caso placer o dolor a la persona que la examine, a menos que quien presente esa cualidad la posea de una forma plenamente voluntaria. En *tercer* lugar, hemos visto [90] que el libre albedrío no tiene papel alguno en lo que respecta a las acciones de los hombres, como tampoco lo tiene en sus cualidades. No es una inferencia válida decir que si algo es voluntario entonces es libre. Nuestras acciones son más voluntarias que nuestros juicios, pero no tenemos más libertad en un caso que en otro.

Pero, aunque esta distinción entre lo voluntario y lo involuntario no baste para justificar la distinción entre capacidades naturales y virtudes morales, esa primera distinción nos proporcionará, sin embargo, una razón plausible de que los moralistas hayan inventado la segunda. Los hombres han observado que, aunque las capacidades naturales y las cualidades morales están por lo general al mismo nivel, existe, sin embargo, la siguiente diferencia entre ellas: las primeras son apenas susceptibles de modificación por

---

90 Cf. II, III, 2; espec. pág. 552.

arte o industria, y, en cambio, las últimas —o al menos las acciones procedentes de ellas— pueden ser modificadas por motivos de castigo o recompensa, censura o alabanza. A esto se debe que legisladores, teólogos y moralistas se hayan esforzado principalmente por regular estas acciones voluntarias y hayan intentado establecer motivos adicionales para que los hombres sean virtuosos a este respecto, pues sabían que castigar a un hombre por su estupidez, o exhortarle a ser prudente y sagaz, serían cosas que no tendrían sino escaso efecto, a pesar de que, por lo que respecta a la justicia o la injusticia, estos mismos castigos y exhortaciones puedan tener una considerable influencia. Pero como en la vida y conversación cotidianas los hombres no tienen en cuenta estos fines, sino que alaban o censuran naturalmente lo que resulta placentero o desagradable, no parecen tener en mucho esta distinción, sino que lo mismo otorgan a la prudencia el carácter de virtud que a la benevolencia, a la sagacidad o a la justicia. Es más, vemos que todos los moralistas cuyo juicio no está pervertido por la estricta adhesión a un sistema participan del mismo modo de pensar, y que en particular los moralistas antiguos no tenían el menor reparo en colocar la prudencia a la cabeza de las virtudes cardinales [91].

Existe un sentimiento de aprecio y aprobación que 610
puede ser suscitado hasta cierto punto por cualquier facultad de la mente cuando ésta ha llegado a su madurez; y dar cuenta de este sentimiento es tarea de los *filósofos*. Examinar, en cambio, qué cualidades tienen derecho a ser denominadas *virtudes* es algo que pertenece a los *gramáticos* [92]. Y cuando intenten hacerlo se

---

[91] Cf. S. Tomás: *Summa Theol.*, 2-2, q. 47, aa. 4 y 5. Cf. también Aristóteles: *Eth. Nic.*, VI, 5; 1140 a 24.

[92] Esta distinción muestra cómo, a pesar de las múltiples sugerencias que Hume aporta al pensar actual, algunos puntos de su pensamiento resultan extraños a nuestra época. Por «filósofo» deberíamos entender aquí «psicólogo», dada su función: dar cuenta de un sentimiento. Y, en efecto, «para Hume,

darán cuenta de que ésta no es una labor tan sencilla como podían imaginar a primera vista.

La razón principal del valor de las capacidades naturales está en su tendencia a ser provechosas a la persona que las posee. Es imposible realizar con éxito nuestros propósitos si no actuamos con prudencia y discreción. No basta la sola bondad de nuestras intenciones para ver coronadas nuestras empresas por el éxito. Los hombres son superiores a las bestias fundamentalmente por la superioridad de su razón, y son también los distintos grados de esta misma facultad los que establecen una distancia infinita entre un hombre y otro. Todas las ventajas que procura el arte de los hombres son debidas al empleo de su razón, y, si la fortuna no se muestra demasiado voluble, la parte más importante de estas ventajas deberá corresponder al hombre prudente y sagaz.

Cuando se pregunta si es más valiosa una comprensión rápida que otra lenta; si vale más quien penetra inmediatamente en su asunto, pero no consigue hacer nada si se dedica al estudio continuado, o quien tiene el carácter opuesto y debe obtenerlo todo a fuerza de aplicación; si una clara cabeza o una fértil capacidad inventiva; una inteligencia profunda o una sólida facultad de juicio. En una palabra, cuando se pregunta qué carácter o qué entendimiento peculiar es más excelente que otro, es evidente que no podremos responder a ninguna de estas preguntas sin preocuparse de cuál de estas cualidades es la que mejor capacita a

---

que la ética se constituya como ciencia es solamente posible en cuanto rama de la psicología, dependiendo en sus materiales de la historia y conocimiento del comportamiento social del hombre» (ARDAL: *op. cit.*, pág. 190). Por el contrario, la función del «gramático» sería reivindicada por algunos filósofos actuales (los analistas del lenguaje ordinario) como único campo posible de la filosofía: el análisis del significado *(meaning)* de una expresión. Cf., por ejemplo, J. O. URMSON, W. V. QUINE y S. N. HAMPSHIRE: *La filosofía de J. L. Austin* (en J. Muguerza, ed., *La concepción analítica de la filosofía;* art. trad. por J. L. Zofío, Madrid, 1974, vol. II, páginas 529-551).

un hombre para moverse en el mundo y le lleva más lejos en sus empresas.

Existen muchas otras cualidades de la mente cuyo mérito se deriva del mismo origen. La *laboriosidad, perseverancia, paciencia, actividad, viveza de espíritu*[93], *aplicación, constancia* y otras virtudes de este género, fáciles de recordar, son juzgadas valiosas por la sola razón de lo provechosas que son para conducir nuestra vida. Lo mismo sucede con la *templanza, fru-* 611
galidad, economía y *resolución;* por el contrario, *prodigalidad, molicie, irresolución, incertidumbre,* etc., son viciosas por la sola causa de que acarrean nuestra ruina y nos incapacitan para los negocios y la acción.

Igual que la cordura y el buen sentido son cualidades valiosas por resultar *útiles* para quien las posee, así el *ingenio* y la *elocuencia* son consideradas valiosas por resultar *inmediatamente agradables* para otras personas. Por otra parte, el *sentido del humor* es amado y estimado por ser *inmediatamente agradable* para la persona misma. Es evidente que la conversación con un hombre ingenioso resulta altamente satisfactoria, como también lo es que un amigo alegre y de buen humor difunde alegría por todo el grupo gracias a una simpatía hacia su jovialidad. Por tanto, como estas cualidades son agradables engendran naturalmente amor y aprecio, con lo que presentan así todas las características de la virtud.

En muchas ocasiones es difícil decir qué hace de la conversación de una persona algo tan agradable y entretenido, y de la otra, algo tan insípido y aburrido. Como la conversación es una transcripción de la mente —igual que los libros—, las mismas cualidades que hacen valiosa a una tendrán que suscitar en nosotros aprecio por la otra. Examinaremos este punto más adelante. Entretanto cabe afirmar, en general, que todo el mérito de la conversación de una persona

---

93 *Vigilance.* Esto es, la actitud del hombre vigil, de quien está siempre alerta, dispuesto a aprovechar cualquier ocasión.

(que sin duda puede ser muy considerable) no se debe sino al placer que transmite a los presentes.

También la *limpieza* deberá ser considerada desde este punto de vista como virtud, pues nos hace naturalmente agradables a los ojos de los demás y es una fuente muy importante de amor y aprecio. Nadie negará que la negligencia en este punto es una falta; y como las faltas no son sino vicios menores, y ésta en particular no puede tener otro origen que la desagradable sensación que suscita en los demás, es gracias a este ejemplo, aparentemente tan trivial, como podemos descubrir el origen de la distinción moral entre vicio y virtud en otros casos.

Además de todas estas cualidades que hacen a una
612 persona amable o valiosa, existe también un cierto *je-ne-sçai-quoi*[94] de agradable y hermoso, y que coincide en producir el mismo efecto. En este caso, como en el del ingenio y la elocuencia, tenemos que recurrir a un cierto sentido que actúa irreflexivamente y sin cuidarse de la tendencia de cualidades y caracteres. Algunos moralistas explican todos los sentimientos de virtud partiendo de este sentido, y esta hipótesis es muy plausible; solamente una cuidada investigación sobre una virtud en particular puede conceder preferencia a alguna otra hipótesis. Cuando vemos que casi todas las virtudes tienen tales tendencias particulares, y también que estas últimas bastan para producir en nosotros un fuerte sentimiento de aprobación, no podemos después de esto, dudar de que las cualidades reciben su aprobación en proporción al provecho que resulta de ellas.

Lo *adecuado* o *inadecuado* de una cualidad con respecto a una determinada edad, carácter o posición es algo que contribuye también a la alabanza o censura de dicha cualidad. Esta conveniencia depende, en

---

[94] «no sé qué». En francés en el original. Hume ya había utilizado esta expresión en I, III, 8 (pág. 175) al hablar de la captación del acto mnémico, en cuanto mediado por la mente.

gran medida, de la experiencia. Es habitual que los hombres pierdan su frivolidad con los años. A esto se debe que nuestro pensamiento conecte siempre un determinado grado de formalidad con una determinada edad, y que, al ver separadas ambas cosas en el carácter de una persona, nos produzca esta falta de relación una especie de violencia en nuestra imaginación, resultándonos por ello desagradable.

De todas las facultades del alma, la que menos importancia tiene en la formación del carácter, y menor grado de vicio y virtud posee en todas sus distintas manifestaciones, admitiendo a la vez gran variedad de grados, es la *memoria*. A menos que se levante esta facultad a altura tan extraordinaria que nos llene de asombro, o llegue a un grado tan ínfimo que hasta cierto punto dificulte nuestro discernimiento, por lo común no atendemos a las variaciones de memoria, ni las mencionamos al alabar o censurar a una persona. Tan lejos está de ser virtud el tener buena memoria, que por lo general los hombres hacen como que se quejan de mala memoria, y se esfuerzan por convencer a la gente de que lo que dicen es por completo de su propia invención, sacrificando así esta facultad para que se alabe su talento y discernimiento. Y, sin embargo, considerado el asunto en abstracto, sería difícil aducir una razón que explicara por qué la facul- 613
tad de recordar las ideas pasadas con veracidad y claridad no deba tener tanto mérito en sí misma como la facultad de colocar nuestras ideas presentes en tal orden que formen proposiciones y opiniones verdaderas. La razón de la diferencia debe encontrarse ciertamente en el hecho de que la memoria se ejerce sin sensación ninguna de placer o dolor, sirviendo casi igual de bien todos sus grados intermedios para los negocios y quehaceres humanos. En cambio, las más pequeñas variaciones en el juicio son sentidas vivamente en sus consecuencias [95]; a la vez, esta facultad no es

[95] Sobre los sistemas (ambos, *reales)* engendrados por la memoria y el juicio, respect., cf. I, III, 9; pág. 177.

nunca ejercida en grado eminente sin producir un extraordinario deleite y satisfacción. La simpatía hacia esta utilidad y placer confiere mérito al entendimiento, y es la ausencia de esas notas la que nos lleva a tener la memoria por facultad en gran manera indiferente a la censura o al elogio.

Antes de abandonar este tema de las *capacidades naturales* debo señalar que, posiblemente, una fuente del aprecio y afecto que las acompaña se deriva de la *importancia* y *peso* que confieren a su poseedor. Estas personas llegan a tener en la vida una influencia mayor de lo normal: sus resoluciones y acciones afectan a un número mayor de sus semejantes. Tanto su amistad como su hostilidad han de tenerse en cuenta, y es fácil observar que, quien se ve elevado de este modo sobre los demás hombres, tiene que suscitar en nosotros un sentimiento de aprecio y aprobación: todo lo importante atrae nuestra atención, fija nuestro pensamiento y es visto con satisfacción. La historia de los reinos es más interesante que las anécdotas domésticas; la historia de los grandes imperios lo es más que la de pequeñas ciudades y principados; y la historia de las guerras y revoluciones, más que la de la paz y el orden. Simpatizamos con quienes sufren en todos los distintos sentimientos que corresponden a su suerte; la mente se ve ocupada por la multitud de objetos y por las intensas pasiones que en ella se manifiestan, y esta ocupación y agitación de la mente constituye por lo común algo agradable y placentero. Esta misma teoría explica el aprecio y consideración que experimentamos hacia personas de dotes y capacidades ex-
614 traordinarias: de las acciones de estas personas depende de hecho el bien y el mal de mucha gente; todo lo que emprenden es importante y exige nuestra atención, y nada que les concierna puede ser menospreciado ni pasar inadvertido. Cuando una persona puede suscitar estos sentimientos consigue en seguida nuestro aprecio, a menos que otros elementos de su carácter la conviertan en odiosa y desagradable.

Sección V

ALGUNAS REFLEXIONES ULTERIORES ACERCA DE LAS VIRTUDES NATURALES

Al tratar de las pasiones, se ha hecho notar que el orgullo y la humildad, el amor y el odio, son producidos por cualquier ventaja o desventaja de la *mente,* el *cuerpo* o la *fortuna,* y que estas ventajas o desventajas ejercen tal efecto al producir una impresión separada de dolor o placer. El dolor o placer surgido del examen o consideración general de una acción o cualidad de la *mente* constituye el vicio o virtud de esa acción o cualidad, originando así nuestra aprobación o censura, que no es otra cosa que un amor u odio más débil e imperceptible. Hemos señalado ya cuatro fuentes diferentes de ese dolor y placer. Pues bien, para justificar ahora esta hipótesis más ampliamente, puede que sea adecuado indicar que las ventajas o desventajas del *cuerpo* y la *fortuna* producen dolor o placer en virtud de exactamente los mismos principios. La tendencia de un objeto a ser útil a la persona que lo posee o a otras, o bien a proporcionar *placer* a esa persona o a otras: todas estas circunstancias producen un inmediato placer a quien contempla el objeto, y exigen su amor y aprobación.

Comenzaremos con las cualidades *corporales* ventajosas: podemos observar un fenómeno que quizá parezca trivial y ridículo, si es que puede ser trivial lo que confiere solidez a una conclusión de tanta importancia, o ridículo, lo susceptible de ser empleado en un razonamiento filosófico. Es un hecho bien conocido que aquellos a quienes llamamos *donjuanes*[96], y

---

[96] *women's men,* en el original. El ejemplo no deja de ser extraño para nuestra época, aunque no para el siglo XVIII. Quizá la traducción más exacta habría sido el término, ya arraigado en castellano, *gigoló* (pero la expresión parece referirse sólo a quien acompaña mujeres esta edad madura). Sobre la *debilidad* de las mujeres, cf. III, II, 12 *passim.*

que se han señalado por sus hazañas amorosas o cuya
615 constitución física promete un extraordinario vigor de ese género, son bien recibidos por el bello sexo y atraen naturalmente la atención aun de aquellas mujeres de virtud tal, que no pueden pensar ni por un momento en dar empleo a esas dotes naturales. En este caso es evidente que la verdadera fuente del amor y aprecio que estos hombres encuentran en las mujeres está en su capacidad para producir placer, como también lo es que las mujeres aman y aprecian a estas personas aun cuando no esperen en absoluto obtener ese placer, de modo que sólo pueden abrigar tal sentimiento a causa de la simpatía que experimentan hacia otras mujeres que sostienen relaciones amorosas con estos hombres. Este ejemplo es bien singular y merecedor de nuestra atención.

Otra fuente del placer que obtenemos de la consideración de las cualidades corporales se encuentra en la utilidad que éstas tienen para la persona misma que las posee. Es cierto que una parte importante de la belleza de los hombres —igual que de los animales— consiste en aquella conformación de miembros que sabemos por experiencia que debe ir acompañada de fuerza y agilidad, capacitando a esa persona para cualquier acción o ejercicio. Anchas espaldas, vientre plano, firmes articulaciones y piernas delgadas son elementos de belleza en nuestra especie, ya que son signos de fuerza y vigor con los que simpatizamos naturalmente por ser ventajosos, de modo que transmiten al observador parte de la satisfacción que producen a quien los posee.

Esto en cuanto a la *utilidad* que puede acompañar a una cualidad corporal. Por lo que respecta al *placer* inmediato, es cierto que lo mismo un aspecto saludable que un aire vigoroso y ágil constituyen elementos importantes de la belleza, así como resulta siempre desagradable el aspecto enfermizo de otra persona, en razón de la idea de dolor y desagrado que su aspecto nos proporciona. Nos agrada, en cambio, la re-

gularidad de nuestras facciones, a pesar de que ello no sea útil ni para nosotros ni para los demás, siéndonos necesario situarnos en alguna medida fuera de nosotros mismos para que esa regularidad nos proporcione satisfacción. Por lo general nos vemos tal como parecemos a los demás, y simpatizamos con los sentimientos favorables que experimentan hacia nosotros.

Partiendo de estos mismos principios podemos ver 616
hasta qué punto producen aprecio y aprobación las ventajas debidas a la *fortuna,* reflexionando sobre nuestro anterior razonamiento acerca de este punto [97]. Ya hemos señalado que el que aprobemos la conducta de quienes poseen bienes de fortuna puede atribuirse a tres causas diferentes. La *primera* consiste en ese inmediato placer que el rico nos proporciona cuando contemplamos los vestidos, carruajes, jardines o bellas mansiones que posee. La *segunda,* en las ventajas que esperamos obtener de su generosidad y liberalidad. La *tercera,* en el placer y ventajas que esa persona obtiene de sus posesiones, lo que produce en nosotros una agradable simpatía hacia ella. Ya atribuyamos nuestro aprecio por el rico y poderoso a una de estas causas o a todas ellas en conjunto, claramente pueden observarse las trazas de los principios que originan el sentimiento de vicio y virtud. Creo que, a primera vista, la mayoría de la gente se inclinaría a atribuir nuestro aprecio por el rico al interés propio y la esperanza de obtener ventajas. Pero como lo cierto es que nuestro aprecio o deferencia para con el rico va más allá de toda perspectiva de beneficio propio, este sentimiento deberá proceder evidentemente de una simpatía hacia quienes dependen de la persona que apreciamos y respetamos y tienen una inmediata relación con él. Consideramos a esta persona, en efecto, como alguien capaz de contribuir a la alegría y el placer de sus semejantes, de modo que adoptamos naturalmente los sentimientos que éstos experimentan hacia él. Y esta

[97] Cf. II, II, 5.

consideración es la que servirá para justificar mi hipótesis, según la cual prefiero el *tercer* principio a los otros dos y atribuyo nuestro aprecio por el rico a una simpatía por el placer y ventajas que esta persona obtiene en virtud de sus posesiones. En efecto, dado que tampoco los otros principios pueden actuar con la debida extensión ni explicar todos los fenómenos de esta clase sin recurrir a la simpatía, del tipo que sea, es mucho más natural que escojamos la simpatía inmediata y directa en vez de la remota e indirecta. Y a esto cabe añadir también que, si las riquezas o el poder son muy grandes, y hacen que una persona sea de importancia y consideración en el mundo, el aprecio que
617 acompaña a esas cosas puede ser asignado en parte a otra fuente distinta a las tres citadas, a saber: al interés que proporcionan a la mente por la perspectiva de las numerosas e importantes consecuencias que esas ventajas producirán. Sin embargo, para explicar la operación de este principio nos es necesario remitirnos también a la *simpatía,* como hemos visto ya en la sección anterior.

Puede que no esté ahora de más el poner de relieve la flexibilidad de nuestros sentimientos y las distintas modificaciones que tan fácilmente reciben de los objetos con que están conectados. Todos los sentimientos de aprobación que acompañan a cualquier especie particular de objetos tienen gran semejanza entre sí, a pesar de derivarse de fuentes distintas. Por el contrario, cuando estos sentimientos se dirigen a diferentes objetos tienen un distinto modo de afectividad, a pesar de derivarse de la misma fuente. Así, el placer que la belleza de todos los objetos sensibles nos causa es de suyo el mismo, a pesar de que unas veces se deriva del mero *aspecto* [98] y modo de manifestarse de los objetos, y otras de la simpatía e idea de su utilidad. De igual modo, cuando contemplamos las acciones y carácter de

---

[98] *species,* en el original. El término parece estar aquí utilizado en su sentido latino.

los hombres sin estar particularmente interesados en ello, el placer o dolor surgido de la contemplación es en general de la misma clase, con alguna pequeña variación, a pesar de que posiblemente haya gran diversidad en las causas de que se deriva. Por el contrario, una casa confortable y un carácter virtuoso no causan idéntico sentimiento de aprobación, aunque el origen de ese sentimiento sea el mismo: la simpatía e idea de la utilidad de dichas cosas. Existe algo realmente inexplicable en esta variación de nuestra afectividad; sin embargo, tenemos experiencia cierta de ello en todas nuestras pasiones y sentimientos.

Sección VI 618

CONCLUSION DE ESTE LIBRO

Tengo en general la esperanza de que nada haya quedado sin prueba rigurosa en este sistema de ética. Sabemos que la simpatía es un muy poderoso principio de la naturaleza humana. Sabemos también que tiene gran influencia sobre el sentimiento de belleza, lo mismo cuando contemplamos objetos externos que cuando juzgamos de asuntos morales. Vemos que tiene fuerza suficiente para proporcionarnos los más intensos sentimientos de aprobación cuando opera por sí solo, sin la intervención de ningún otro principio, como ocurre en los casos de la justicia, la obediencia civil, la castidad y la cortesía. Podemos observar que todas las circunstancias necesarias para su operación se encuentran en la mayoría de las virtudes, y que casi todas tienen tendencia al bien de la sociedad o al de la persona que las posee. Si ahora relacionamos todas estas circunstancias entre sí, no nos cabrá duda alguna de que la simpatía constituye la fuente principal de

las distinciones morales, especialmente si advertimos que es imposible hacer una objeción a esta hipótesis en un caso sin extender la objeción a todos los demás. Se aprueba la existencia de la justicia por la sola razón de su tendencia al bien común, pero hasta el mismo bien común nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos por él. Lo mismo podemos pensar de todas las demás virtudes que tienden de modo análogo al bien común. Estas virtudes tienen que derivar su carácter meritorio de nuestra simpatía hacia quienes obtienen algún beneficio de ellas, de la misma manera que las virtudes tendentes al bien de quien las posee derivan su mérito de nuestra simpatía hacia esa persona.

La mayoría de la gente admitirá sin dificultad que las cualidades de la mente que son útiles resultan virtuosas precisamente en razón de su utilidad. Este modo de pensar es tan natural y se da en tantas ocasiones que pocas personas sentirán reparos en admitirlo. Ahora bien, una vez admitido esto, no queda más remedio que reconocer el poder de la simpatía. La vir-
619 tud es considerada como medio para un fin. Los medios son valiosos sólo en tanto que el fin lo sea también. Pero la felicidad de las personas ajenas nos afecta únicamente por simpatía. Luego será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud. Además, estas virtudes constituyen la parte más importante de la moral.

Y si en este asunto hubiera que obligar a que los lectores asintieran, empleando algo que no fuesen sólidos argumentos, estamos abundantemente provistos de tópicos en este particular con los que ganarnos el interés de la gente. Todos los que aman la virtud (y de esta clase somos todos nosotros en teoría, a pesar de que no lo pongamos en práctica) tienen que ver ciertamente con agrado que las distinciones morales se deriven de una fuente tan noble y que nos ofrece

una justa noción, tanto de la *generosidad* como de la *capacidad* de la naturaleza humana. No necesitamos conocer gran cosa de los quehaceres humanos para darnos cuenta de que el sentimiento moral es un principio inherente al alma humana y uno de los elementos más poderosos de su composición. Pero este sentimiento deberá adquirir ciertamente nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios de que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grande y bueno. Quienes reducen el sentimiento moral a instintos originales de la mente humana pueden defender la causa de la virtud con autoridad suficiente, pero les falta la ventaja que poseen quienes dan razón de este sentimiento por una simpatía extensiva a toda la humanidad [99]. De acuerdo con este sistema, no sólo hay que

---

[99] Fundamental corrección a Hutcheson. A su través, puede ser interesante señalar el punto axial de la filosofía moral de Hume. Si exceptuamos a Epicuro (y, en parte, al propio Aristóteles), cabe decir que Hume es el primer pensador que propone una ética resueltamente *humanista,* sin recurso alguno a elementos teológicos. HUTCHESON había considerado «misteriosa» la actuación del *moral sense,* para poder acudir, en definitiva, a la Divinidad como principio de explicación (*Illustrations Moral Sense. British Mor.,* pág. 412. Y también la *Inquiry, ed. cit.,* pág. 93 y otros pasajes). Que Hume es plenamente consciente de la innovación que su doctrina representa se ve claramente en la audacia de pedir al propio Hutcheson: «Si hiciera usted algunas modificaciones en sus escritos, puedo asegurarle que muchas personas desearían que considerase usted con más detalle este punto» (*Letters,* I, página 40). Y, en la misma carta, plantea directamente el problema: «Si la moralidad estuviese determinada por la razón, sería la misma para todos los seres racionales. Pero nada sino la experiencia puede garantizarnos que los sentimientos son los mismos. *¿Y qué experiencia tenemos de seres superiores?* ¿Cómo podemos atribuirles ningún sentimiento en absoluto?» (*ibid.,* subr. mío). Por lo demás, si el *Tratado* en general pasó desapercibido, sus connotaciones morales y religiosas fueron tenidas muy en cuenta. Como señala Greig en nota *ad locum:* «En 1737 el Presbiteriado de Glasgow persiguió a Hume por enseñar doctrinas heréticas: 1) que el criterio de la bondad moral consiste en promover la felicidad de los demás, y 2) que podemos tener conocimiento del bien y del mal sin — y antes

aprobar la virtud, sino también el sentimiento de la virtud; y no sólo este sentimiento, sino también los principios de que se deriva. De esta forma, nada aparece por parte alguna que no sea laudable y bueno.

Esta observación puede hacerse extensiva a la justicia y otras virtudes de este tipo. Aunque la justicia sea artificial, el sentimiento de su carácter moral es natural. Es la alianza de los hombres en un sistema de conducta lo que conviene a todo acto de justicia
620 en algo beneficioso para la sociedad. Pero una vez que dichos actos tienen ya tal tendencia, los aprobamos *naturalmente,* pues, si no lo hiciéramos así, sería imposible que ninguna alianza o convención pudiera producir nunca ese sentimiento.

La mayoría de las invenciones humanas están sujetas a cambios, pues dependen del capricho y humor del momento. Están de moda por un tiempo y caen luego en el olvido. Por ello es posible que alguien tema que la admisión de que la justicia es una invención humana implique que deba ser situada al mismo nivel. Sin embargo, el caso es aquí bien diferente: el interés en que se basa la justicia es el mayor imaginable y se extiende a todo tiempo y lugar. Tampoco puede ser manipulado por otra invención, sino que es evidente de suyo, y se descubre en la misma formación primera de la sociedad. Todas estas causas hacen de las reglas de justicia algo firme e inmutable o, al menos, tan inmutable como la naturaleza humana. ¿Acaso podrían tener mayor estabilidad de estar basadas en instintos originales?

El mismo sistema puede ayudarnos a tener una noción correcta de la *felicidad,* y también de la *dignidad*

---

de— conocer a Dios.» (La fecha es errónea; debe tratarse de 1757, año de la petición de excomunión. Cf. *nota* 29 de la *Autobiografía).* El principio de simpatía (criterio *social)* sustituye así a la divinidad en la fundamentación de la ética. Las revisiones posteriores (cf. *nota* 28) afectarán al mecanismo asociativo del principio, pero no a su sentido *(benevolencia humanitaria* como fundamento último).

de la *virtud*, con lo que podremos interesar así a todo
principio de nuestra naturaleza en la admisión y fo-
mento de esta noble cualidad. ¿Quién no experimen-
tará de hecho un aumento de celo en sus deseos de
mayor conocimiento y capacidad natural, del tipo que
sea, cuando advierta que, además del provecho inme-
diatamente resultante de la adquisición de esas cuali-
dades, éstas le darán también nuevo brillo a los ojos
de los hombres, al estar acompañadas universalmente
de aprecio y aprobación? ¿Y quién pensará que cual-
quier ventaja debida a la fortuna puede compensar
suficientemente la más pequeña transgresión de las
virtudes *sociales*, cuando advierta que no sólo su ca-
rácter de cara a los demás, sino también su propia
paz y satisfacción interior dependen por completo de
la observancia de esas virtudes, y que nadie será capaz
de soportar su propia imagen si no ha contribuido al
bien de la humanidad y la sociedad? Pero no quiero
seguir insistiendo en este punto. Las reflexiones de
este género requieren una obra aparte y de muy dis-
tinto carácter al de la presente. El anatomista no debe
emular nunca al pintor ni pretender en sus cuidadosas
disecciones y representaciones de las más pequeñas
partes del cuerpo humano infundir a sus figuras nin- **621**
guna actitud o expresión agraciada y atractiva. Existe
incluso algo de repugnante, o al menos de prolijo, en
el aspecto de las cosas que el anatomista presenta.
Sería necesario situar los objetos más a distancia, de
modo que fueran apreciados en su conjunto, para ha-
cerlos atractivos a la vista y la imaginación. Y, sin
embargo, el anatomista se halla admirablemente do-
tado para aconsejar al pintor; es más, resulta incluso
impracticable descollar en este último arte sin la ayu-
da del primero. Necesitamos tener un conocimiento
exacto de las partes, y de su situación y conexión, a-
tes de poder dibujar con elegancia y corrección. De la
misma manera, las especulaciones más abstractas acer-
ca de la naturaleza humana, a pesar de ser frías y

áridas, llegan a ser de utilidad para la *moral práctica,* con lo que pueden hacer que esta última ciencia sea más correcta en sus preceptos y más persuasiva en sus exhortaciones [100].

---

[100] En carta a Hutcheson de 17 de septiembre de 1739 (*Letters,* I, págs. 32-35) Hume proponía ligeras variantes a estas frases con que concluye el *Tratado.* Es interesante mencionar, a este respecto, que Hume acude de nuevo a su «pasión dominante», el ansia de fama literaria: «A pesar de que ambiciono más ser tenido por amante de la virtud que por escritor refinado, es necesario con todo que tenga en cuenta esta última reputación, si ello no me lleva en ningún caso a dejar de servir a la virtud.»

APENDICE [101] 623

Nada desearía más que el tener una oportunidad de confesar mis errores, y consideraría ese retorno a la verdad y la razón como más honroso que la posesión del juicio más infalible. El hombre libre de errores no puede pretender otra alabanza que la debida a la exactitud de su entendimiento. Pero quien corrige sus erores muestra, a la vez, la exactitud de su entendimiento y la sinceridad y franqueza de su carácter. No he tenido la fortuna de descubrir errores de mucha importancia en los argumentos expuestos en los volúmenes precedentes, salvo en un punto, pero he visto por experiencia que algunas de mis expresiones no estaban tan cuidadosamente escogidas que evitaran todo malentendido en los lectores. El presente apéndice ha sido añadido precisamente para remediar este defecto.

No se nos puede inducir a creer en una cuestión de hecho, a menos que su causa o efecto nos estén presentes; pocas personas han tenido, sin embargo, la curiosidad de preguntarse cuál es la naturaleza de esa creencia basada en la relación de causa y efecto. En

---

[101] Las adiciones que figuran en el *Apéndice* han sido insertadas en el lugar correspondiente. Como posiblemente resultase extremado comentar los propíos comentarios de Hume sobre su obra, no he querido cargar el *Apéndice* con notas. Sólo debe indicarse que su primera parte se refiere a I, III, secciones 7 a 10, y su segunda, a I, IV. 6.

mi opinión, creo que el siguiente dilema es inevitable: o la creencia es una nueva idea —por ejemplo, la de *realidad* o *existencia*— que unimos a la simple aprehensión de un objeto, o es simplemente una peculiar *afección* o *sentimiento*. Pero veremos claramente que no se trata de una nueva idea unida a la simple aprehensión si atendemos a estos dos argumentos: en *primer* lugar, no tenemos idea alguna de existencia que sea distinguible y separable de la idea de los objetos particulares. Por consiguiente, es imposible que esta idea de existencia se añada a la idea de un objeto o que establezca diferencia alguna entre simple aprehensión y creencia. En *segundo* lugar, la mente posee el dominio de todas sus ideas y puede separarlas, unir-
624 las, mezclarlas y variar su posición como desee, de modo que, si la creencia consistiera simplemente en una nueva idea añadida a la aprehensión, cualquier hombre podría creer lo que quisiera. Por tanto, podemos concluir que la creencia consiste meramente en una cierta afección o sentimiento; es decir, en algo independiente de la voluntad y que se debe a ciertas causas y principios determinados que están fuera de nuestro poder. Cuando estamos convencidos de una cuestión de hecho, no hacemos otra cosa que concebir ese hecho, experimentando a la vez un cierto sentimiento diferente al que acompaña a las meras *ensoñaciones* de la imaginación. Y cuando decimos que no creemos en un hecho, lo que queremos decir es que los argumentos en su favor no producen ese sentimiento. Si la creencia no consistiera en un sentimiento distinto a la mera aprehensión, los objetos de todo tipo, engendrados por la imaginación más calenturienta, estarían al mismo nivel que las verdades más establecidas, basadas en la historia y la experiencia. Y es solamente la afección o sentimiento lo que distingue entre ambas cosas.

Por tanto, si hay que tener por verdad indubitable *que la creencia no es sino un peculiar sentimiento distinto a la simple aprehensión,* la pregunta que se sigue

naturalmente es: *¿Cuál es la naturaleza de esta afección o sentimiento? ¿Será análogo a cualquier otro sentimiento de la mente humana?* La pregunta es importante, porque si esta afección no es análoga a cualquier otro sentimiento, tendremos que desesperar de explicar sus causas y deberemos considerarla como principio original de la naturaleza humana. Pero si es análoga tendremos la esperanza de explicar sus causas por analogía, deduciéndola de principios más generales. Ahora bien, todo el mundo admitirá fácilmente que en las concepciones objeto de convicción y certeza existe una firmeza y consistencia mayor que en las vagas e indolentes ensoñaciones de quien hace castillos en el aire. Las primeras nos impresionan con mayor intensidad y nos son más presentes; la mente tiene una más firme aprehensión de ellas y es guiada y movida por ellas con más fuerza, de modo que les presta asentimiento y permanece en cierto modo fija y en reposo sobre ellas. En una palabra, se aproximan
más a las impresiones inmediatamente presentes y son, 625
por tanto, análogas a muchas otras operaciones de la mente.

En mi opinión, es absolutamente imposible escapar a esta conclusión, a menos que afirmemos que la creencia consiste —aparte de la simple aprehensión— en alguna impresión o sentimiento distinguible de la aprehensión, pero que no modifica en nada a esta última, haciéndola tan sólo más patente e intensa. Así, sólo se uniría a ella del mismo modo que la *voluntad* y el *deseo* se añaden a la concepción particular del bien o el placer. Sin embargo, espero que las consideraciones siguientes bastarán para refutar esta hipótesis. En *primer* lugar, se opone directamente a la experiencia y a nuestra conciencia inmediata. Todos los hombres han admitido siempre que el razonamiento no consiste sino en una operación de nuestros pensamientos e ideas. Y por mucho qúe nuestros sentimientos modifiquen estas ideas no entrarán en nuestras *conclusiones* sino ideas o concepciones más débiles.

Por ejemplo: en este momento escucho la voz de alguien conocido; el sonido procede de la habitación contigua. Esta impresión de mis sentidos hace que mis pensamientos pasen inmediatamente a esa persona junto con todos los objetos que la rodean. Me los imagino existiendo en este momento con las mismas cualidades y relaciones que sabía poseían anteriormente. Estas ideas se fijan en mi mente con más fuerza que las que se refieren a un castillo encantado. Son diferentes del sentimiento y, sin embargo, no van acompañadas de ninguna impresión distinta y separada. Lo mismo sucede cuando repaso los distintos incidentes de un viaje o los sucesos de una historia. En estos casos, todo hecho particular es objeto de creencia. Su idea se modifica de un modo diferente a como lo hacen las vagas ensoñaciones del creador de castillos, y, sin embargo, no existe ninguna impresión precisa que acompañe a cada idea precisa o aprehensión de los hechos. Esto es asunto de mera experiencia. Y si hay alguna ocasión en que pueda discutirse esta experiencia, será cuando la mente se haya visto agitada por dudas y dificultades; posteriormente, al considerar el objeto desde un nuevo punto de vista, o al ser éste presentado por un nuevo argumento, la mente permanecerá fija y en reposo, gracias a una consistente
626 conclusión y creencia. En este caso, existe un sentimiento distinto y separado de la aprehensión. La transición de la duda y agitación a la tranquilidad y reposo, proporciona satisfacción y placer a la mente. Pero consideremos otro caso. Supongamos que veo moverse las piernas y muslos de una persona mientras que algún objeto interpuesto me oculta el resto de su cuerpo. En este caso es evidente que la imaginación se representa la figura entera. Yo pongo en la imagen de esa persona cabeza y espalda, pecho y cuello, y concibo y creo que esos miembros le pertenecen. Nada puede ser más evidente que el hecho de que toda esta operación es realizada por el solo pensamiento o imaginación. La transición es inmediata: las ideas in-

ciden sobre nosotros instantáneamente. Su conexión, debida a costumbre, con la impresión presente, las hace variar, modificándolas en cierta forma; y, sin embargo, no produce acto mental alguno distinto de ese peculiar modo de concepción. Cualquiera que examine su propia mente verá con claridad que esto es así.

En *segundo* lugar, y pase lo que pase con esta distinta impresión, hay que admitir que la mente capta más firmemente o concibe de modo más estable lo que considera como cuestión de hecho que las ficciones. ¿Por qué seguir, entonces, investigando y multiplicando supuestos innecesariamente?

En *tercer* lugar, nosotros podemos explicar las *causas* de una firme aprehensión, pero no las de una impresión aislada. Y no solamente esto, sino que las causas de la aprehensión firme agotan por entero el asunto sin que nada quede que pueda producir algún otro efecto. La inferencia concerniente a una cuestión del hecho no es sino la idea de un objeto que está frecuentemente unido y conectado con una impresión presente: esto es todo. Cada parte es necesaria para explicar, por analogía, la más firme aprehensión. Y, fuera de ello, nada hay capaz de producir una impresión distinta.

En *cuarto* lugar, al influir los *efectos* de la creencia en las pasiones y la imaginación, pueden ser explicados partiendo de la firme aprehensión, sin que haya necesidad de recurrir a ningún otro principio. Estos argumentos, junto con otros muchos enumerados en los volúmenes precedentes, prueban suficiente- 627
mente que la creencia se limita a modificar la idea o concepción, haciéndola distinta al sentimiento, pero sin originar ninguna impresión distinta.

Así, y tras un examen general del asunto, aparecen dos importantes cuestiones que podemos aventurarnos a recomendar a la consideración de los filósofos: *¿Hay algo que distinga a la creencia de la simple aprehensión, aparte de la afección o sentimiento?* Y es este

sentimiento algo distinto a una más firme aprehensión o concepción más consistente del objeto?

Y si, tras una investigación imparcial, los filósofos llegan a la misma conclusión que yo, la tarea siguiente consistirá en examinar la analogía existente entre la creencia y los demás actos de la mente, así como en hallar la causa de la firmeza y vigor de la concepción. Por lo demás, no creo que ésta sea una difícil tarea. La transición desde una impresión inmediata vigoriza y aviva siempre cualquier idea. Cuando se presenta un objeto, la idea de su acompañante habitual nos impresiona inmediatamente como algo real y consistente. La idea es más *sentida* que concebida, con lo que se hace semejante en fuerza e influencia a la impresión de que se deriva. Esto lo he probado ya por extenso, y no me siento capaz de añadir ningún nuevo argumento; sin embargo, cabe pensar que mis razonamientos acerca de todo este problema referente a la causa y el efecto habrían sido más convincentes si los pasajes que presento a continuación hubieran figurado en los lugares que aquí señalo. También he añadido algunas ilustraciones a otros puntos allí donde me pareció que era necesario hacerlo [102].

633 Había abrigado algunas esperanzas de que, por deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo de la mente, quedaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que del mundo material puede dar la razón humana. Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal,* me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si ésta no es una buena razón

---

102 Hume inserta aquí los siguientes pasajes:
a) Para el Libro I, pág. 147 *(85, S. B.),* en *627-8.*
b) *Id.,* pág. 162 *(97, S. B.),* en *628-9.*
c) *Nota* del Libro I, pág. 168 *(100, S. B.),* en *630.*
d) Para el Libro I, pág. 196 *(123, S. B.),* en *630-2.*
e) *Id.,* pág. 242 *(161, S. B.),* en *632-3.*

general en favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia. Propondré los argumentos de ambas partes comenzando por aquellos que me llevaron a negar la identidad y simplicidad estricta y propia de un yo o ser pensante.

Cuando hablamos de *yo,* o de *sustancia* debemos tener una idea conectada con esos términos, pues de lo contrario serían absolutamente ininteligibles. Toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido.

Lo que es distinto es distinguible; y lo que es dis- 634
tinguible, es separable por el pensamiento o la imaginación. Todas las percepciones son distintas. Por tanto, son distinguibles y separables y pueden ser concebidas como existiendo por separado, así como existir de hecho por separado, sin contradicción ni absurdo alguno.

Cuando veo esta mesa y aquella chimenea, nada me es presente sino percepciones particulares de naturaleza análoga a todas las demás percepciones. Esta es la doctrina de los filósofos. Pero esta mesa que me es presente, y aquella chimenea, pueden existir, y de hecho existen por separado. Esta es la doctrina del vulgo y no implica contradicción alguna. Por tanto, no hay contradicción en hacer que esta misma doctrina se extienda a todas las percepciones.

En general, el razonamiento siguiente parece satisfactorio. Todas las ideas se derivan de percepciones anteriores. Por tanto, las ideas que tenemos de los objetos se derivan de esa fuente. En consecuencia, no hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones. Pero es inteligible y consistente decir que los objetos existen distinta e independientemente sin tener en común ninguna sustancia *simple* o sujeto de inhesión. Por consiguiente,

esta proposición no puede ser nunca absurda por lo que respecta a las percepciones.

Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo* nunca puedo percibir este *yo* sin una o más percepciones; es más, no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto, es la composición de éstas la que forma el yo.

Podemos concebir que un ser pensante tenga muchas o pocas percepciones. Supongamos que la mente se reduzca a un nivel incluso más bajo que el de la vida de una ostra. Supongamos que no tenga sino una sola percepción: la de sed o hambre. Examinemos la mente en esa situación: ¿Concebiréis alguna otra cosa allí que la mera percepción? ¿Tendréis alguna noción de *yo* o *sustancia?* Y si en este caso concreto no la tenéis, la adición de otras percepciones no podrá daros nunca tal noción.

La aniquilación, que, según suponen ciertas personas, sigue a la muerte, destruyendo por completo nuestro
635 yo, no es otra cosa que la extinción de toda percepción particular: amor y odio, dolor y placer, pensamiento y sensación. Por tanto, estas percepciones deberán ser la misma cosa que el yo, dado que no pueden sobrevivir a éste.

¿Es el *yo* lo mismo que la *sustancia?* Si así lo fuese, ¿cómo puede darse el problema concerniente a la subsistencia del yo bajo un cambio de sustancia? Y si son cosas distintas, ¿en qué se diferencian? Por lo que a mí respecta, no tengo noción ni de una ni de otra cuando se las concibe como algo distinto a las percepciones particulares.

Los filósofos comienzan a coincidir en el principio de *que no tenemos idea alguna de sustancia externa distinta de las ideas de cualidades particulares.* Y este principio debe abrir el camino para aceptar otro similar por lo que respecta a la mente: *no tenemos noción alguna de la mente distinta de las percepciones particulares.*

Mis razonamientos parecen tener hasta aquí sufi-

ciente evidencia. Sin embargo, habiendo desligado así todas nuestras percepciones particulares, cuando paso a explicar * el principio de conexión que enlaza unas con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales, me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa, y de que sólo la aparente evidencia de los razonamientos anteriores puede haberme inducido a aceptarla. Si las percepciones son existencias distintas, formarán un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal cuando, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando naturalmente de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no tiene por qué sorprendernos. La mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal *surge* de la conciencia, no siendo ésta sino un pensamiento o percepción refleja. La filosofía que aquí se propone presenta, pues, hasta aquí, un aspecto prometedor. Sin embargo, todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que **636**
enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga.

En resumen: hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder el renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas*, y *que la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas*. Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo

---

* Libro I, pág. *260* [*S. B.*] (366).

simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento. No pretendo, sin embargo, afirmar que sea absolutamente insuperable. Es posible que otras personas, e incluso yo mismo, luego de reflexiones más maduras, podamos descubrir alguna hipótesis que reconcilie estas contradicciones.

Aprovecharé aquí la oportunidad de confesar también otros dos errores de menor importancia y que una reflexión más madura me ha llevado a descubrir en mis razonamientos. El primero puede encontrarse en el Libro I, pág. 113 *(58, S. B.)*, donde digo que la distancia entre dos cuerpos es conocida, entre otras cosas, por medio de los ángulos formados por los rayos de luz que fluyen de los cuerpos. Lo cierto es que estos ángulos no son conocidos por la mente y, en consecuencia, no pueden revelar en ningún caso la distancia. El segundo error puede encontrarse en el Libro I, pág. 160 *(96, S. B.)*. donde digo que dos ideas de un mismo objeto pueden diferir únicamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Creo que existen otras diferencias entre las ideas que no pueden ser subsumidas adecuadamente bajo estos términos. Si hubiera dicho que dos ideas de un mismo objeto pueden diferir solamente por su distinto *modo de afección* habría estado más cerca de la verdad.

Hay dos errores de tipografía que afectan al sentido, por lo que es posible que el lector desee corregirlos: en el Libro I, pág. 280 *(190, S. B.)*, en vez de «igual que la percepción» debe leerse *una percepción*. Igualmente en el Libro I, pág. 370 *(263, S. B.)*, en vez de «moral» léase *natural* [103].

---

103 Hume inserta a continuación los siguientes pasajes:
a) *Nota* para el Libro I, pág. 66 *(20, S. B.)*, en *637*.
b) Para el Libro I, pág. 99 *(47, S. B.)*, en *637*.
c) *Id.*, pág. 106 *(52, S. B.)*, en *638*.
d) *Nota* para el Libro I, págs. 120-1 *(64, S. B.)*, en *638-9*.

INDICES

INDICE ONOMASTICO*

* Los nombres entre corchetes son citados por Hume indirectamente. La *Autobiografía* no se incluye en los índices.

INDICE DE CONCEPTOS*

* El presente índice no es, ni mucho menos, exhaustivo. Sólo se citan los pasajes de especial relevancia.